

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح و اضافہ  
اور اشاعت کے ساتھ

# الدُّرُ الْمُنْضَوِّدُ

على

## سَيِّدِنَا ابْنِ كَاوَدٍ

الجزء الاول

افاواات ورسية

مولانا محمد قائل صاحب صدر المدرسين مظاہر علوم

تألیف و شیعہ

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ذکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۴۴۵/۳ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اخلاط  
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

# الدُّرُّ الْمُنِصُّو

علی

## سُئْنِ بْنِ أَبِي كُرَيْبٍ

افادات درسیہ مع اضافات و نظر ثانی

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

== تلمیذ رشید ==

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الأول

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۳۵ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف و امت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب: ..... الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (الجزء الاول)

افادات درسیہ: ..... حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ مدرسہ الدرسین مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر: ..... مکتبۃ الشیخ ۳/۳۴۵ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید: ..... ۲۰۰۸/۹۱۶۲۹



## مکتبہ خلیلیہ

دکان ۱۹ اسلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی

### دیگر ملنے کے پتے:

کتب خانہ اشرفیہ ..... اردو بازار کراچی مکتبہ انعامیہ ..... اردو بازار کراچی  
زم زم پبلشرز ..... اردو بازار کراچی مکتبہ حقانیہ ..... ملتان  
کتب خانہ مظہری ..... گلشن اقبال کراچی کتب خانہ مجیدیہ ..... ملتان  
اقبال بک سینٹر ..... صدر کراچی ادارہ اسلامیات ..... لاہور  
دارالاشاعت ..... اردو بازار کراچی مکتبہ سید احمد شہید ..... لاہور  
اسلامی کتب خانہ ..... بنوری ٹاؤن کراچی مکتبہ رحمانیہ ..... لاہور

# ضمیمہ

## مقدمہ الدر المنفوذ علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلیاً وسلم، وبعد۔

الحمد للہ الذی بمنعمۃ تتم الصالحات، الدر المنفوذ علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے ایسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم و گمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر و محدث شہیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن رکارچی سے معجزہ الخلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب مدنی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دو بار چند گھنٹوں کے لئے طلبہ حدیث و مدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدر المنفوذ کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات و تشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ملت رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دار فانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا، حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کیساتھ ہدیہ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم و تحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سلسلے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ، الدر المنفوذ کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بتمامہ نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین



## مکتوب گرامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بگرای خدمت حضرت مولانا محمد عاقل حسنا وفقہ اللہ وایاہم لما یحب ویرضی!

السلام علیکم درجۃ اللہ وبرکاتہ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر و عافیت رکھے اور علم و دین و ملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء، سب سے پہلے "الفیض السامی علی سمن النساء" کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۱۸ھ مرقوم ہے۔ پھر "الدر المنثور علی سمن ابی داؤد" کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ رمضان المبارک ۱۳۱۸ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق گیرمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہو گیا انشی برس کو پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ ربی تعدہ ۱۳۲۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، الفیض السامی بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے، یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ بڑھ لیا تھا۔ "الدر المنثور" کا مقدمہ بھی پورا پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ اُسکی اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر تو اہل کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ الیغیم اصفہانی کی "تاریخ اصہبان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے فیض القدر میں اس کی تفصیل درج ہے؛

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب کی کے حضور کے دھال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا ۱۲۸ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابوطالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۲۸ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہونا چاہیے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابوطالب کی کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی کیونکہ موطا تو ہارون یا منصور کی فرمائش پر لکھی گئی ہے موطا کے رواۃ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۲۸ھ سے لیکر ۱۳۰ھ تک امام صاحب موطا سی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے لہذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ تاہم الیہ الحاجۃ اور امام ابن ماجہ اور علم حدیث سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ سیستان، معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے اُس کے محل کر شاہ عبد العزیز صاحب کے حوالہ سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ مثل الذی لان الحديد وسبکة میں "الحديد" کی بجائے "الحديث" چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیہ" کی جگہ "قواعد طبع" ہو گیا ہے۔

۶۔ ص ۸۳، یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں انہی آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیلئے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ در کاوی ص ۲۶۶، امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ ”ما اخرجت فی الصغریٰ فهو صحیحہ“۔ یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند در کاوی ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتبیٰ ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو پھر صغریٰ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیے۔

۸۔ ص ۲۷، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار اسی ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے قائد عدیدہ النظایں فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب، کیا آپ اتنا کرم کر دیں گے کہ اس کا حوالہ نکالیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن حساس سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت بلجائے تو یہ احسان عظیم ہو گا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنا کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تلو الصحیحین ابو داؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے۔ گویا تن کا حق تو ادا ہو گیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غواض اقوال بنی علیہ السلام سے بڑھ گئے، افرات اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت درج کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالالتزام نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافعی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زمامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰، سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱، ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کر دیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲، ”ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟“

۱۳۔ ص ۵۵، امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرة الراوی للشیخ ہے۔ ”تو یہ بات عنعنہ میں کیوں ہیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقا شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقا و لو لمحة!“

۱۴۔ ص ۶۳ شیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ شیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے؟

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیئے۔ ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہو گئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶۔ صاحب کثر العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طابعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ ہے ص ۶۸۔

آج کل، معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں۔ صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحاوی باب الرجل یدخل فی المسجد والامام فی صلوة الفجر ولم یکن رکع ایرکح اولایرکح میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایات میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔ اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے "حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزيز قال احمد الاصبهانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن مجمع الانصاری، یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبهانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، منتخب الافکار ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کر داکر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترماً! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا ہو رہے۔ والسلام

محمد عبدالرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۲ھ

## الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم یوم الاثنين" یو الیوم اصفہانی کی "تاریخ اصفہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟

یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جا رہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب کے مراجعت کی کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (نہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی) تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صراح بن سہل بن المہنازل ابو نصر کے ترجمہ میں مذکور ہے بہذا السند: حدثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صراح بن سہل بن المہنازل ثنا القاکم بن جعفر یطرس بن شاموس بن موسیٰ بن ایوب بن عثمان بن عبد الرحمن عن حمزة الزیات عن حمید عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لھا حجة۔

یہ حدیث الیونیم نے اپنے استاذ ابن حیان ابو الشیخ سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبقاً الحاشیہ باصفہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن محمد بن احمد ابو العباس المروزی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لھا حجة۔ اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخمیس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخمیس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بن مالک عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لھا حجة۔ "العلل المتناہیة" میں بھی مذکور ہے اس کے لفظ یہ ہیں "اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لھا حجة" کہ اب مذکور میں "احادیث فی ذکر الایام والشہور" عنوان کے تحت "حدیث فی طلب العلم یوم الاثنين" و الخمیس کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اشین و خمیس فانه یسر لمن یتطلب و اذا اراد احکم حاجۃ فلیسک الیہا فانی سألت ربی ان یتبارک لامتی فی بکورها اسی میں آگے ہے و قدری الحث علی طلب العلم یوم الاثنين و یوم الخمیس و فی ذلک عن انس و عائشة، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلب یوم الاثنين و یوم الخمیس فانه یسر لھا حجة، اس کے بعد حدیث عائشة مذکور ہے۔ عن عروۃ عن عائشة قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف هذه الاحادیث کما لا یصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے، واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغماری نے اپنی تالیف المدادی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔



۱۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں مسند قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے اُن بات جو مقدمہ الدر المنثور میں لکھی گئی وہ مترضین کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی اعتراف کسی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

”وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومئة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة وعليه التابيعين، يقال ان اول كتاب مصنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف من التفسير عن مجاهد وعطاء واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم كتاب الموطا بالمدينة لمالك بن انس..... فلهذا من اول مصنف وضع من الكتب بعد وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين اداكثر. ومئة من التاريخ (توقا تھلوت ۱۵)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الیمانی اور امام مالک کی موطا ان کا حال یہ ہے کہ یہ ۱۲۰ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک مسند قدیم مجموعہ ہے اور وہ ۱۲۰ھ یا ۱۲۱ھ میں وجود میں آیا ہے، لہذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات وہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملہ اور اپنی تصنیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

**موطا کا زمانہ تالیف** حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً یحییٰ بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور یحییٰ کی وفات ۱۲۱ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاضؒ نے مدارک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ ”ضع کتابا للناس اجمہل علیہ۔“ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کروں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا۔ ”ضعہ فما اصد الیوم اعلم منک“ (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایہ تکمیل کو پہنچی، منصور نے ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا ۱۲۱ھ یا ۱۲۲ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً ۱۲۱ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں کتاب الآثار کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ۱۲۱ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوفہ کی اس شہور علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آ رہے تھے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ایواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربیع ثانی کی تالیف ہے، امام ابو حنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف و کیف جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ایواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ ان میں شعبی کے الفاظ: "هذا باب من الطلاق" جیسے سے پرہیز چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنی میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ کتاب کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب و ایواب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابو حنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب و تیسرے باب کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی، تیز راہجو الکت میں لکھتے ہیں:

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے تلامذہ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتیاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطا میں جو مرسل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند ماننے ہیں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل مدلل ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کروں گا اسلئے حق یہی ہے کہ کل موطا کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحيح مالك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحيح عندنا وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما، قلت ما فيه من المراسيل فانها مع كونها حجة عندنا بلا شرط وعند من وافقه من الاثمة على الاحتجاج بالمرسل ففهي حجة ايضا عندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتضد وما من مرسل في الموطأ الا وله عاضد او عواضد كما سأبين ذلك في هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحيح كله لا يستثنى منه شيء.

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر بکائی توضیح الانکار و شرح تنبیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ:

أول من صنف في جمع الصحيح البخاري هذا  
 كلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انه اعترض  
 عليه الشيخ مغلطائي فيما قرأه بخطه فان مالكا  
 اول من صنف الصحيح، وثلاثة احمد بن حنبل،  
 وثلاثة الدارمي، قال وليس لقائل ان يقول لعله  
 اراد الصحيح المجرد فلا يرد كتاب مالك لان  
 فيه البلاغ والموقوف والمنقطع والفقہ وغير  
 ذلك، لوجود ذلك في كتاب البخاري. انتهى۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں۔ یہ ابن الصلاح  
 کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائی نے  
 اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے  
 کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن  
 حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً  
 ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہذا مالک کی کتاب اس  
 اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف  
 منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو  
 بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

**حدیث میں سب سے پہلی تصنیف** | بلاشبہ علامہ مغلطائی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے  
 لیکن یہ کتاب الآثار موطا ہے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ  
 کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی "تبيين الصحيح في مناقب الامام ابی حنيفة" میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنيفة التي انفرد بها انه اول من  
 دون علم الشريعة ورتبه ابراه، شرعيه مالك  
 ابن انس في ترتيب الموطا ولم يسبق ابا حنيفة  
 احد۔  
 امام ابو حنيفة کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد  
 ہیں ایک یہ بھی ہے: وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو  
 مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے  
 موطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام  
 ابو حنيفة پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

اُگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف  
 سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے  
 کتاب الآثار کے رواۃ کی تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطا امام مالک بروایت امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے  
 کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

تحدث ملا علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے)  
 حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطا) ان کے مصنفین سے جس انداز پر  
 روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہو جانا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف  
 کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالانضمام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اسل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطا دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں..... لیکن چونکہ امام محمد روح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخرہ۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکۃ میں "الحدید" کی بجائے "الحیرث" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کر دی گئی۔

۵۔ ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ کے بجائے "قوانن" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائیگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۳۸ یہ بات کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں الخ

او جز جلد سادس "باب ما جاز فی حسن الخلق" میں "من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یغنیہ" حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق للامام ابوداؤد فی ذلک الا لام ابو حنیفہ لعلی جامع اصول الاولیاء قال ابو حنیفہ لابنہ حماد یا بنی ارشدک اللہ تعالیٰ وایدک اذ صیک یوصیایا ان حفظتہا وافظت علیہا رجوت لک السعاده فی دینک ان شاء اللہ — اور پھر اس کے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال: التاسع عشر ان تعتمد خمسۃ احادیث انتخبتها من خمس مئۃ الف حدیث فذكر الشلاۃ المذکورة فی کلام ابی داؤد، قال والرباع المحلل بین والحرام بین وبینہا امور مشتبہات الحدیث بالخامس المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ وعلی الامام ابوداؤد لم یعد الخامس لاند ما جہ فی الثالث وعدہ الامام ابو حنیفہ برأسہ لشدة للاهتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہو گیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ ابوزین نعمانی نقل فرما رہے ہیں۔

۷۔ ص ۳۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغری نہو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ انور شاہ کشمیری کی طرف سے "العرف الثذی" اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشا وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں



بھی مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر مملکت کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کہ کیا میں اسے صحیح؟ قال لا، قال فیہ زلیٰ صحیح من غیرہ، نصف لا الضعفی، اس کا مقصدنا یہی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سن صفری کی روایات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعبیر فرمادیا: ما اخرجت فی الضعفی فهو صحیح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ ۱۴: دراصل یہ مسئلہ مختلف نہجوں پر آ رہا ہے کہ سن صفری کا انتخاب سن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابوبکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمانی کے مقدمہ میں الفائدة الثانیة میں بھی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجہ میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۴۱ اور ابوالحسن سندی فرماتے ہیں الخ

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں، فانہ عذیم النظر فی بابہ، اس رائے کا انتساب ابوالحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی بھی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ماتمس الیہ الحاجۃ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لامع کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو گئی ہے بادی الرا۱ میں اس کی عبارت سے ہی شبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے الخ

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جا رہی تھی تو بہت دیر ہو چکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اس کے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھنے میں کوشش کریں، ایسا فرمادیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث بخاریہ تو دراصل کلام الہی کی تبیین و تشریح ہیں، القہرین للناس ما نزلنا لہم، لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اغلاق و غموض ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امتیاز کا کلام ہے جس میں مصالح کے پیش نظر غموض رکھا گیا ہے، امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت درجہ ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال ۹ کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد مانتے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الی آخر، مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمانی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لامع نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متوہین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کا لامۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبوعا ولم یقلدہ احد مثل الائمة الاخر۔ الی آخر ایضاً۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔  
۱۰۔ ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا موطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلوٰ رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله، وقد رزق القبول من الناس كافة، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاهبهم فکل فیہ ورد ومنہ شرب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وكان تصنیف علما الحدیث قبل زمان ابی داؤد اجماع والمسانید ونحوهما، فجمع تلك الكتب الی ما فیہا من السنن والاحکام اخبارا و قصصا ومواعظا وأدبا، فاما السنن المحضه فلم یقصد واحد منهم جمعها واستیفاءها ولم یقدر علی تخلیصها واختصار مواضعها من اثنائها، تلك الاحادیث الطویلہ ومن ادلة سياقتها علی حسب ما اتفق لابی داؤد، ولذلك حل هذا الكتاب عند ائمة الحدیث وعلما الآثار بحی العجب، فضریت فیہ اکباد الابل، ودامت الیلہ لرجل اھ یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کافی، الرسالة المستطرفة لمحمد جعفر المکتانی، ومنہا کتب تعرف بالسنن وہی فی اصطلاح جم الکتاب المرتبة علی الابواب الفقہیة من الایمان والطہارة والصلاة والزکاة الی آخرھا۔ ویس فیہا شئی من الموقوف، لان الموقوف لایسمی فی اصطلاحہم سنة وسمی حدیثا اھ (مقدمة الفیض السمانی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ وا قول تابعین زائد ہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارة، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد، عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیز یہ کہ کوئی حدیث موقوف یا قول ائمہ وغیرہ سب ضعیف ہیں ۱۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسبع منه هذا الكتاب فاشارة الی النسخة وسمی بین یدیه: لو ان رجلا لم یکن عندہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم هذا الكتاب لم یکنج معہما الی شئی من العلم بربہ، قال ابو سلیمان: وهذا كما قال لاشک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ کیفی المجتہد فی احادیث الاحکام اھ۔

۱۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، زامی سے ہونا چاہیئے آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر ترمذی باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کر دی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعدیل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب سستہ میں سے کس کس میں ہے۔

۱۳۔ امام بخاری کی شرط " اتقان اور کثرت ملازمۃ الراوی للشیخ ہے اور

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری معنی میں (یعنی حدیث معنی کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس لقار ولو لمحہ کو کافی سمجھتے ہیں اور اخبار اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو معارف السنن میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کام ہے ہماری کچھ میں تو یہ آئنا ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہو سکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنی کو بھی اپنی صحیح میں لینے کی یہی شرط ہو اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنی کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان لقار اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت نقار ولو مرہ ضروری ہے یہ عام معنی کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے اور۔

جواب: مشیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، والمشیخہ جمع روایات شیخ واحد شیوخ حدیثہ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے مشیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جائیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر کے اس میں اضافہ اور ہونا چاہیئے، کسی ایک شیخ سے، کے بعد یا متعدد شیوخ سے، آپ نے دریافت فرمایا کہ مشیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص کی ہے، مشیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے سمجھ میں آیا کہ مشیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثیہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ لیا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، فی الرسائل المستقرۃ للکتابی، دہنا کتب الطبقات وہی الی تشتمل علی ذکر الشیوخ واحوالہم دروایا ہم طبقہ بعد طبقہ وعصر بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں دہنا کتب المشیخات وہی الی تشتمل علی ذکر الشیوخ الذین لقیہم المؤلف واخذ عنہم واما ہذا وہ لیکن شیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مؤلف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابہ والتابعین فمن بعدہم الی وقتہ۔

اور حاتم ابن حجر کی کتاب المعجم المفہرس میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ والمشیخات والاربعیات، اما المعاجم علی اسماء الصحابہ تقدم معظمہا فی المسانید و بعضہا فی فنون الحدیث، اس عنوان کے تحت فصل متقد کی فصل فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کئے، معجم ابی یعلیٰ الموصلی، معجم ابی سعید ابن الاعرابی، معجم الاسامعیلی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ وغیرہ۔

اس کے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخات وہی فی معنی المعاجم الا ان المعاجم یرتب المشایخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخات

وقدر تبہا ایضاً الاقدم فالاقدم پھر اس کے بعد بہت سے شیخات لکھے ہیں، شیخۃ یعقوب بن سفیان البغوی مشیخۃ ابی علی ابن شاذان، شیخۃ ابن شاذان الصغری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے؟  
جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لاسح کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لاسح میں الافراد و الغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الوحدان، وحدان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے و مسلم فیہ کتاب۔  
جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنفود کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرد گد اشتوں کی بحد اللہ تعالیٰ تلافی ہوگئی، اب بحمد اللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ بحق ہو گئے۔

جناب نے جامعاً تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا تو پورے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہوگئی، اب گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہوگیا، میں نے تو دراصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنفود طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تھوڑا ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو سن اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۱۲۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۶۵ھ۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دو سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے منتخب الافکار میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وھذا کما تری قد خرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار و فی الثانی عن عطاء بن یسار اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ منتخب الافکار کے نسخہ میں قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی حلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے دو قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابو غفہ نے آپ کی کتاب ماتن الیہ الحاجۃ (خوالا امام ابن ماجہ و کتاب السنن کے نام سے چھاپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر پر پڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے علہا کتب فی القرن الساس



اوقبلہ، سو ممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو، الصواب ابراہیم بن اسماعیل، ویسے علامہ عینی نے منتخب الافکار میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: ویقال ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع :-

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبہ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاد ندیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو اب تک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گزری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں اُگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مضرب، اصل چیز سچی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاتق عفا اللہ عنہ

ذی الحجہ ۱۴۵۵ھ تدریس طیبہ زادہ اللہ شرفا

## فہرست مضامین مقدمہ آلدر المنصود علی سنن ابی داؤد (تقریر الوداد و شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳	صحاح ستہ کی بعض خصوصیات		مقدمہ الکتاب		مقدمہ العلم
۲۴	۱ اصول تراجم بخاری کا ذکر		مصنف کا نام و نسب {	۱	برایۃ السبق یوم الاربعاء
۲۵	۲۴ خصائص سنن ابوداؤد		اور سنہ ولادہ و وفات {	۲	مقدمہ العلم والکتاب میں فرق
۲۷	۲۵ ماسکت عنہ ابوداؤد کی بحث		شیوخ و اساتذہ	۳	تعریف حدیث
۲۸	۲۶ سنن ابوداؤد اور حدیث ثلاثی		تلامذہ مصنف و اولاد	۴	تعریف علم حدیث
۲۹	۲۸ کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود		امام ابوداؤد کا فقہی ذوق	۵	موضوع علم حدیث
-	۲۹ الروایات المتفقہ لابن الجوزی		کلمات الائمہ فی وصفہ	۶	غرض و غایت
۵۱	۳۱ امام ابوداؤد کی شرط تخریج		مصنف و دیگر مصنفین صحاح {	۹	بسمہ اور وجہ تسمیہ
۵۲	۳۲ نسخ الکتاب اور تعدد نسخ کا انتشار		کا فقہی مسلک	۱۰	حدیث، خبر اور سنت {
۵۴	۳۲ الشروح والمحاشر		ائمہ متبوعین و غیر متبوعین		کے درمیان باہمی فرق
۵۶	۳۳ آداب طالب حدیث		علامہ عبدالوہاب شعرائی کا ناہیلہ اربعہ {	۱۱	مدون اول
۵۸	۳۴ انواع کتب حدیث		کے سلسلہ میں ایک مکاشفہ {		قرن اول کے مجدد حضرت {
۶۲	۳۴ ختام مقدمہ		امام ابوداؤد کی احادیث اربعہ مستحکمہ	۱۲	عمر بن عبدالعزیز {
-	۳۴ ہندوستان میں علم حدیث		تصوف کی ابتداء و انتہاء	۱۳	طبقات المدونین
۶۶	۳۵ اسناد اس امت کی خصوصیات {		امام ابوداؤد کی تصنیفات	۱۴	کتابت حدیث
-	۳۶ میں سے		کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۷	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۷	۳۷ بیان سند کی احتیاج		وجہ تالیف	۲۰	نسبہ (اجناس علوم)
۶۷	۳۸ ہماری اسانید کے تین حصے		مرتبہ کتاب باعتبار تعلیم	-	مرتبہ علم حدیث
۶۸	۳۹ میری ابوداؤد کی سند اور {		طبقات کتب حدیث	۲۱	الموازنہ بین علم الحدیث والتفسیر
-	۴۰ قرأت السنن علی الشیخ کا قصہ {		تنبیہ	۲۲	کلام لفظی و فنی کی بحث
۶۹	۴۱ حضرت سہارنپوریؒ کی تین سندیں		صحاح ستہ کے مابین فرق مراتب	-	قسمتہ و تبویب
۷۰	۴۲ جدول الاسانید		سادس ستہ کی تعیین میں اختلاف علماء	۲۳	تحصیل حدیث کا علم شرعی

## فہرست مضامین الدر المنفود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۴	کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے	۸۹	باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء	۷۵	ابتداء بالیسلمہ و ترک حمدہ
۱۰۵	عبادات فائزۃ لا الی غلیف { کے لئے تیمم	۹۱	ذکر اللہ شیاطین سے حفاظت { کا ذریعہ ہے	۷۶	کیا حدیث بسلمہ و حمدہ دو حدیثیں ہیں
۱۰۶	دو حدیثوں میں رفع تعارض		باب کراہیۃ استقبال القبلة		<b>کتاب الطہارۃ</b>
"	باب فی الرجل یدکر اللہ { علی غیو طہر	۹۳	عند قضاء الحاجة جواب علی اسلوب الحکیم	۷۷	طہارت کے اقسام
"	مصنف کی ایک عادت	"	استحباب کے مباحث اربعہ	"	باب التغلی عند قضاء الحاجة
۱۰۷	باب الخاتم یکون فبیہ { ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء	۹۵	ابوہ میں دو مختلف آیتیں { مسئلہ الباب میں فریقین کے دلائل کا تقابل	۷۸	باب النحلی اور باب الاستقرار
"	ایک طالب علمانہ اشکال جواب	۹۸	باب الرخصة فی ذلك	۷۹	فی الخلاء کے درمیان فرق
۱۰۸	حدیث الباب کے محفوظ ہونے { نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف	۹۸	بیت حفصہ والی حدیث کے حنفیہ کی طرف سے جوابات	۸۰	امام ابوداؤد و ترمذی کے قائم کردہ تراجم میں فسق صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ
۱۱۱	باب الاستبراء من البول	۹۹	مسئلہ احناف کی وجہ ترجیح	۸۱	سارے سے متعلق بعض امور و اصطلاحات
"	حدیث المرد علی القبرین { کی تشریح	۱۰۰	باب کیف التکشف عند الحاجة	۸۲	لفظ ابوہ کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد
۱۱۲	بول ما کول اللحم کی طہارت { و نجاست میں اختلاف	۱۰۱	سماع اعش عن انس میں { اختلاف علماء	۸۳	تیمم حدیث و اخبار میں فرق تحمل حدیث کے طرق
۱۱۶	انظر و الیہ بول کی بول المرأة	۱۰۲	باب کراہیۃ الکلام عند الخلاء	۸۴	باب الرجل یتبول لبولہ
۱۱۸	باب البول قائماً	"	معرفت علل اور اس کی اہمیت	"	رشاش البول کا حکم اور اس میں اختلاف
۱۲۰	بول قائماً کے بارے میں احادیث { کا تعارض اور اس کی توجیہ	۱۰۳	باب فی الرجل { یرد السلام و یبول	۸۷	مسئلہ ماصولہ الروایۃ بالکتابۃ
"	حار تحویل کی تشریح	"		۸۸	راوی مجہول کی روایت کا حکم
				۸۹	الصحابۃ کلہم عدول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۲	باب غسل السواک	۱۲۱	جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات	۱۲۱	باب الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضع عنده
۱۶۳	کیا زوجه کے ذمہ خدمت زوج واجب ہے	۱۲۲	باب الاستنجاء بالاحجار	۱۲۲	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ
"	باب السواک من الفطوة فطرت کے معانی	۱۲۲	عدد احجار میں حدیث عبد اللہ ابن مسعود سے فریقین کا استدلال	۱۲۲	باب المواضع التي نهی عن البول فیها
"	خصال فطرت پر تفصیلی کلام	۱۲۶	باب فی الاستبراء ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم	۱۲۸	باب البول فی المستحرم آداب انشطا
۱۶۹	حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ روایات الباب کی تعیین	۱۲۸	البواب اور ان میں باہمی فرق	"	باب النهی عن البول فی الحجر
۱۷۲	اور ان کا خلاصہ	۱۲۹	باب فی الاستنجاء بالماء استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت	۱۲۹	باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء
"	امام نسائی و امام ابو داؤد کی رائے میں اختلاف	۱۵۰	باب الرجل یدلک یدہ بالارض اذا استنجی تحقیق سند	۱۳۱	باب کراهیۃ من الذکر فی الاستبراء
۱۷۳	باب السواک لمن قام باللیل	۱۵۲	باب السواک مسواک کے مباحث اربعہ کا بیان	"	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف
۱۷۶	باب فرضی الوضوء	۱۵۵	مسواک میں کثرت ثواب کا منشاء	۱۳۲	باب فی الاستئذان فی الخلاء
۱۷۹	مسئلہ فاقد الطہورین	۱۵۶	عشاء کے وقت مستحب میں اختلاف	"	حدیث الباب عدد احجاریں
۱۸۱	نیت فی الوضوء میں اختلاف علماء تحریر کیا انکیہ و تحلیلہا التمام کی تشریح اور مسائل اختلافیہ	"	حضور صلی اللہ علیہ کے حق میں جواز اجتہاد	۱۳۵	خفیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۸۲	باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدث	۱۵۸	باب کیف یستاک	۱۳۷	باب ما ینہی عنہ ان یشجی بہ
۱۸۵	من غیر حدث	۱۵۹	ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق	۱۳۹	قوله من عقد لحيته او قلده و تراکی شرح
۱۸۶	بلب ما ینحبس الماء	۱۶۰	باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ	"	استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے میں اختلاف علماء قدوم وفد الجن
"	مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ تین باب الگ الگ تین اماموں کی تائید میں	۱۶۱	یا الاکبر فالاکبر	۱۴۲	علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح
۱۸۷	حدیث الثقلین کا اضطراب				



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۱	{ اعتدال فی الدعار کی تفسیر میں اقوال	۲۰۷	باب الوضوء بفضل طہور المرأة	۱۸۹	• ہریت القلتین کے جوابات
۲۳۲	باب فی اسباغ الوضوء	۲۱۰	باب النہی عن ذلك	۱۹۲	حضرت گنگوہی کی مخصوص رائے
۲۳۳	{ اطالۃ الغرہ والتجلیل کی تشریح و اختلاف علماء	۲۱۱	باب الوضوء بماء البحر	•	باب ما جاء فی بئر بضاعة
۲۳۵	باب الوضوء فی أنیتہ الصفر	۲۱۲	{ ہوا الطہور ماء الحل میتة شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات	۱۹۳	حدیث بئر بضاعة سے مالکیہ کا استدلال اور اس کا جواب
۲۳۷	باب التسمیۃ علی الوضوء	۲۱۳	{ میتة البحر میں اختلاف ودلائل فریقین	۱۹۴	{ اس سلسلہ میں امام طحاوی کی رائے
•	{ مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق	۲۱۵	{ حدیث البحر کا درجہ صحت قوت کے اعتبار سے	۱۹۵	{ حدیث بئر بضاعة صحت و قوت کے اعتبار سے
۲۳۹	{ باب فی الرجل یدخل یدہ فی اللاناء	•	باب الوضوء بالنہید	۱۹۶	{ مار مخلوط بشیء طایر سے وضو میں اختلاف
۲۴۰	{ حدیث الاستیقاظ من النوم سے متعلق مباحث اربعہ	•	{ اس باب سے متعلق پانچ بحثیں	۱۹۷	باب الداء لا یجنب
۲۴۱	{ حدیث الباب سے غسل یدین فی ابتداء الوضوء پر استدلال	۲۲۰	{ باب ایصلی الرجل وهو حائض مسئلہ مترجم ہما کا حکم و اختلاف ائمہ اور منشاء کراہت	•	{ ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض مار مستعمل میں مذاہب ائمہ
۲۴۲	{ باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۲۲۲	{ سند کی تشریح	۱۹۸	{ حدیث کی ترجمۃ الباب سے باریک مطابقت
•	مسند عثمان	۲۲۳	{ لا یصلی بحفرة الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ	•	باب لبول فی الماء الراكد
۲۴۴	{ مضغہ واستنشق کے حکم و کیفیت میں اختلاف	۲۲۴	{ لا یؤم رجل توأما فیخض نفسه بالدار عار اس حدیث پر ابن قیم کا نقد	•	حدیث الباب مسلک احناف کی دلیل
۲۴۶	{ مع رأس سے متعلق مباحث اربعہ	۲۲۵	{ باب ما یجوز فی الماء فی الوضوء ماء اور مد کی مقدار میں اختلاف علماء مع دلائل فریقین	۲۰۰	باب الوضوء بسور الکلب
۲۴۹	{ مع رأس کا طریقہ رفع لا یحدث فیہا نفسہ کی تشریح	۲۲۶	{	•	سور سباع میں مذاہب ائمہ
•	سخ ازین میں مسائل خلافیہ	۲۳۰	باب فی الاسواق فی الوضوء	۲۰۱	{ حدیث ولو غ الکلب میں تین اختلافی مسائل
۲۵۱				۲۰۲	باب سور الہرة
				۲۰۶	حضرت سہارنپوری کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	تحلیل لمحہ میں مذاہب ائمہ	۲۹۸	ائمہ اربعہ کے نزدیک { فرائض و ضویر کی تعداد	۲۵۳	تشلیث مسح رأس سے متعلق { امام ابو داؤد کی رائے
۲۸۴	ذلیفہ لمحہ اور اس میں اختلاف	۲۹۹	مسح رقبہ میں اختلاف ائمہ	۲۵۴	مسانید علی
۲۸۵	باب المسح علی العمامہ	۲۴۰	مسانید معاویہ	۲۵۵	باب صفۃ الوضویر میں مصنف نے نو صحابہ کی احادیث ذکر کی ہیں
۲۸۶	حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات	۲۴۱	حدیث کی تشریح اور مسئلہ { اجزاء الفضل عن المسح پر کلام	۲۵۶	صحابہ کرام میں تعلیم و ضویر کا اہتمام
۲۸۷	باب غسل الرجل	۲۴۲	وغسل رجلہ بغیر عدد	۲۵۷	سند حدیث میں وہم شعبہ
۲۸۸	ذلیفہ رجلین میں مذاہب علماء	۲۴۳	مسانید ربیع بنت معوذ بن عفراء	۲۵۸	حدیث پر بعض اشکال { اور ان کے جوابات
۲۸۹	قرأت جر سے استدلال { اور اسکے جوابات	۲۴۴	مسح الرقبہ	۲۶۰	حدیث سے مسح رجلین پر { استدلال اور اسکے جوابات
۲۹۰	باب المسح علی الخفین	۲۴۵	مسند ابوالامامہ اور ابوالامامہ کی تعین	۲۶۱	قال ابو داؤد کی تشریح
۲۹۱	امام مالک رحمہ کے مسلک کی تحقیق	۲۴۶	باب الوضوء ثلثا ثلثا	۲۶۲	مسانید عبد اللہ بن زید بن عاصم { وہ جو بعد عمر بن یحییٰ المازنی کی تشریح
۲۹۲	مسح علی الخفین افضل ہے { یا غسل رجلین ؟	۲۴۷	عمرو بن شعیب عن امیہ { عن جدہ کی بحث	۲۶۳	ابو داؤد کی اس روایت میں { وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح
۲۹۳	عبد الرحمن بن عوف اور صدیق اکبر کی امامت کے دو مختلف قصے { لبس خفین کے وقت طہارت { کالمہ ہونے میں اختلاف	۲۴۸	فمن زاد علی ہذا ونقص لیث { پر اشکال اور جواب	۲۶۴	کیفیت مسح رأس میں دلیل جہود
۲۹۴	قول جریر ما سلمت الا { بعد نزول المائدہ	۲۴۹	باب فی الوضوء مرثین	۲۶۵	مسح رأس کیلئے تجدید مار کی بحث
۲۹۵	باب التوقیت فی المسح	۲۵۰	حدیث کی شرح اور بیان مراد { میں اختلاف شراح	۲۶۶	غسل رجلین میں تشلیث کی قیہ ہے کہ نہیں ؟
۲۹۶	حدیث خزیمہ کی تصحیح و تضعیف { میں محدثین کا اختلاف	۲۵۱	باب فی الفرق بین المضمضة و الاستنشاق	۲۶۷	مسانید مقدم بن معنیکرب
۲۹۷	حدیث خزیمہ کی دلیل ہے ؟	۲۵۲	شرح حدیث	۲۶۸	ترتیب فی الوضویر میں { مذاہب ائمہ مع دلائل
۲۹۸	ابن بن عمارہ کی حدیث پر کلام	۲۵۳	تحلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف	۲۶۹	دلک فی الوضویر میں مسلک مالک کی تحقیق
۲۹۹	باب المسح علی الجودین	۲۵۴	باب تحلیل اللحمیۃ		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۷	باب فی الرجل یطأ الاذی یجولہ	۳۱۳	باب الوضوء من القبلة	۳۰۰	باب ( بلا ترجمہ )
۳۳۹	باب فی من یحدث فی الصلوة	۳۱۶	باب الوضوء من من الذکر	۳۰۱	باب کیف المسح
۳۴۰	باب فی المذی	۳۱۸	باب الرخصة فی ذلك	۳۰۲	اثر علی لو کان الدین بالرأی
"	نذی سے متعلق مسائل ربیعہ خلاصہ	۳۱۹	باب الوضوء من لحوم الابل	"	لکان باطن الخف کی شرح
۳۴۱	قوله کنت رجلاً مذکور ذکر	۳۳۰	صلوة فی مبارک الابل	"	سبح علی ظاہر خفین واسفلہما
"	ذکر للنبی صلی اللہ علیہ وسلم	۳۲۱	بول ما کول اللحم کی طہارت کی بحث	"	حدیث کے جوابات
۳۴۲	سائل کی تعین میں روایات مختلفہ	"	باب الوضوء من من اللحم الخی	۳۰۳	فضائل میں حدیث ضعیف
۳۴۲	تنبیہ	"	باب فی ترک الوضوء من من المیتة	"	پر عمل کے شرائط
۳۴۲	باب فی الاکسال	"	باب فی ترک الوضوء من من المیتة	"	باب فی الانتضاح
۳۴۳	اس مسئلہ میں امام بخاری	"	باب فی ترک الوضوء من من المیتة	۳۰۵	باب ما یقول الرجل اذا وضأ
"	کے مسلک کی تحقیق	"	باب فی ترک الوضوء من من المیتة	"	ادعیہ ثابتہ فی الوضوء
"	الما من المار حدیث کی توجیہات	"	باب کے شروع میں کتابت بسملہ	۳۰۶	اعضاء وضوء کی ادعیہ کی بحث
۳۴۶	باب فی الجنب یعود	"	وضوء من ماست النار میں	۳۰۷	جنت کے ابواب ثمانیہ
"	طاف ذات یوم علی نسائہ	"	مصنفت کا مسلک	"	باب الرجل یصلی الصلوات
"	الحدیث کی شرح اور متعلقہ مسائل	۳۲۵	وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا	"	وضوء واحد
۳۴۸	باب الوضوء لمن اراد	۳۲۶	تقدیم الشا علی العشاء	"	گند کے راوی کے بارے
"	ان یعود	۳۲۸	باب التشدید فی ذلك	۳۰۸	میں حضرت کی تحقیق
۳۴۹	باب فی الجنب ینام	۳۲۹	باب الوضوء من اللبن	۳۰۹	باب فی تفریق الوضوء
"	مسودہ بدل میں ایک	"	باب الرخصة فی ذلك	"	موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ
"	اصطلاح کا واقعہ	۳۳۰	باب الوضوء من الدم	۳۱۰	باب اذا شک فی الحدث
۳۵۰	باب الجنب یأکل	۳۳۲	دم کی مقدار مغفوف میں اختلاف	"	لوا قیض وضوء کی ابتداء
۳۵۱	باب من قال الجنب یتوضأ	۳۳۳	باب فی الوضوء من النوم	"	شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
"	باب فی الجنب یؤثر الغسل	۳۳۵	لیلة التعریر کے واقعہ پر	۳۱۱	الرجل شکی سے متعلق لغتی تحقیق
"			ایک شبہ اور اس کا جواب		ریح اقبل کے تاقض ہونے میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۶	{ باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل }	۳۶۱	{ باب فی الرجل یجد البلة فی منامه }	۳۵۳	{ لا تدخل الملتصقة ببيتا فيه كلب کیا اس میں کلب ماذون الاتخاذ داخل ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کا اختلاف }
۳۷۷	{ قوله انی امرأة اشد ضفر رأسی اذ }	۳۶۲	{ مسألة الباب کی خفیہ کے نزدیک چودہ شکلیں }		{ قوله من غیر ان یس مار قال ابوداؤد هذا الحدیث وجم اس مقام کی توضیح و تحقیق }
۳۷۸	{ قوله کن تغسل وعلینا الضاد }		{ انہ ثلاثہ کے مذاہب }	۳۵۳	{ اس بارے میں امام طحاوی کی رائے باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۷۸	{ باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی }	۳۶۳	{ باب فی المرأة تحرم ما یری الرجل حدیث الباب کی روایتیں میں }	۳۵۵	{ اس بارے میں امام طحاوی کی رائے باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۷۹	{ مار مخلوط سے طہارت میں اختلافات }	۳۶۵	{ اختلاف رواۃ اور اس کی توجیہ }		{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
	{ باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة }		{ باب فی مقدس الماء الذی یمیز بیه الغسل }		{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۸۰	{ باب فی مواکلة الخائف وجامعتها }	۳۶۷	{ باب فی الغسل من الجنابة قوله اذا اغتسل دعا لشيء نحو }	۳۵۶	{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
	{ باب فی الخائف تناول من المسجد }	۳۶۸	{ الخلاب اور اس پر امام بخاری کا ترجمہ الباب }	۳۵۷	{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۸۱	{ باب فی الخائف لا تقضي الصلوة }	۳۶۹	{ ابتداء غسل میں وضو اور اس سے متعلق اختلافات }		{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۸۲	{ باب فی الخائف لا تقضي الصلوة }	۳۷۰	{ تسبیح بالمندیل کی بحث اور اس میں اختلاف علماء }		{ باب فی الجنب یقرأ مسئله الباب میں مذاہب انہ }
۳۸۳	{ باب فی الخائف لا تقضي الصلوة }	۳۷۱	{ وضو کے بعد نفث الیدین کی بحث و اختلاف علماء }	۳۵۹	{ استثناء باب علی و باب ابی بکر کی روایات اور ان کے درمیان تطبیق }
۳۸۵	{ باب فی الخائف لا تقضي الصلوة }	۳۷۲	{ ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب انہ ملق رأس اولی ہے یا }		{ باب فی الجنب یغسل بالقوم وهو نایس }
	{ قوله ان تنزر، اس لفظ کی جامع اور واضح تحقیق }	۳۷۳	{ استنساخ شعر }	۳۶۰	{ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو سبب ہے یا نہیں؟ }
۳۸۶		۳۷۴	{ باب فی الوضوء بعد الغسل }		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	باب من قال توضأ لكل صلوة	۳۹۹	باب من قال اذا قبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ	۳۸۸	قوله كنت اذا حضرت نزلت عن المثال علی المصیر
"	باب من لم یذکر الوضوء (الاعند الحدث)	۴۰۱	قوله فانه دم اسود یعرف پر محدثین کا نقد	۳۸۹	الباب الاستحاضہ
"	باب من لم یسکب مالکہ کے اثبات کیلئے ہے، جہد و علماء کی	۴۰۳	قوله وبذا اعجب الامرین الی کی تشریح	"	باب من قال تدع الصلوۃ فی عدۃ الایام
"	باب فی المرأة تری الصفرة	۴۰۴	باب ما روى ان المستحاضہ تغتسل لكل صلوة	"	استحاضہ کی روایات میں مضغ کا اہتمام واعتناء
۳۱۶	والکدرة بعد الطهر	۴۰۵	غسل لكل صلوة والی حدیث کے بارے میں مضغ کی رائے اور	"	استحاضہ کی تعریف اور اس کی ابتدائی ابجاث
"	باب فی المستحاضہ یغشاها زوجها	۴۰۶	طرز عمل	۳۹۱	انوار مستحاضہ مع اختلاف رائے
"	وطی مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات	۴۰۷	جمع بین الصلوۃین بغسل والی حدیث پر مسلک احناف کے	۳۹۲	استحاضہ کا حکم اور اقل مدت و اکثر مدت حیض میں اختلاف رائے
"	باب ما جاء فی وقت النساء	۴۰۸	پیش نظر اشکال اور اس کی توجیہ	"	عند تخفیف عدم اعتبار تمیز کا منشأ
۳۱۹	باب الاغتسال من الحيض	۴۰۹	مثل اول و ثانی سے متعلق مولانا الوزراء صاحب کی مخصوص رائے	۳۹۳	امام ترمذی و بیہقی کی رائے میں فاطمہ بنت ابی حبیش حمیرہ ہیں
۳۲۰	فرصة مسکة کی تشریح	۴۱۰	باب من قال تغتسل من طهر الی طهر	"	امام بیہقی کی رائے حدیث ام سلمہ کے بارے میں
۳۲۱	باب التیمم	۴۱۱	باب من قال تغتسل من طهر الی طهر	"	قال ابو داود ورواه قتادة عن عروة مضغ کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق
"	تیمم سے متعلق مباحث عشرہ کس تیمم سے نماز پڑھنا صحیح ہے	۴۱۲	باب من قال تغتسل کل یوم مرتة	۳۹۵	امہات المومنین کے استحاضہ کی بحث
۳۲۲	حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں	"	باب من قال تغتسل من طهر الی طهر	۳۹۶	بنات حبش کے استحاضہ میں اختلاف
۳۲۵	قوله فنزلت آية التیمم آیت تیمم کا مصداق	"	باب من قال تغتسل من طهر الی طهر	"	
"	قوله عرس باولات الحبش اولات الحبش کی تحقیق و تعیین	"	باب من قال تغتسل بین الایام	"	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵۲	باب فی الرجل یسلم فیؤمر بالغسل	۴۳۹	شخص مجروح کے جمع بین الغسل والیتیم میں اختلاف علماء	۴۲۷	قولہ من جزع لفار اس لفظ کی تشریح و تحقیق
۴۵۲	تقدیم غسل کا فرق کی بحث	۴۴۰	بَابُ فِی الْمَتَمَعِ بِعِدَةِ الْمَاءِ	۴۲۸	قول الزہری ولا یتبر بہذا الناس
۴۵۳	باب المرأة تغسل ثوبها	۴۴۱	بعد ما یمہ لی فی الوقت	۴۲۸	تیم جنب کے بارے میں حضرت
	الذی تلبسہ فی حیضها	۴۴۲	باب فی الغسل للجمعة		ابن سعود اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ
	صحة صلوٰۃ کے لئے طہارت کے شرط ہونے میں اختلاف		باب سے متعلق ایجابِ رستہ	۴۳۰	باب الیتیم فی الحضی
۴۵۵	قولہ و لتستغنی ما لم ترکی شرح	۴۴۲	حضرت شیخ زکی رائے میں غسلا	۴۳۱	امام طحاوی کا استنباط
	ازالہ نجاست کے لئے		ثلثہ غسل اسبوع و یوم الجمعة و صلوٰۃ الجمعہ		تیمم فی الحفر کے اسباب و وجوہ بالتفصیل مع اختلاف ائمہ
	تعیین ما میں اختلاف		قولہ من غسل یوم الجمعہ و اغتسل کی تشریح	۴۳۳	قولہ دخلنا علی ابی الجیم، ابو الجیم را ابو الجیم کی تحقیق
۴۵۶	باب الصلوٰۃ فی التوب	۴۴۶	مشی الی الجمعہ کا ثبوت اور اس کی فضیلت		کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنف کا اس پر نقد
	الذی یصیب اہل فنیہ		کلام عند الخطبہ کا حکم و اختلاف اکثر الاعمال ثواباً	۴۳۷	باب الجنب یتیمم
	منی کی نجاست و طہارت میں اختلاف		فصل میت سے وجوب غسل میں اختلاف	۴۳۵	تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے میں حنفیہ کی دلیل
	باب الصلوٰۃ فی شعر النساء	۴۴۷	قولہ من اغتسل غسل الجنابة کی شرح	۴۳۶	باب اذا خاف الجنب
۴۵۷	باب الرخصة فی ذلك		قولہ ثم راح فکا ثا قرب بدتہ		البرد أیتیمم
۴۵۸	باب المعنی یصیب الثوب	۴۴۸	حدیث کی تشریح اور متعلقہ ایجاب		قولہ فی غرود ذات السلاسل اور اس کی وجہ تسمیہ
	مسئله طہارت و نجاست منی میں فریقین کے دلائل		فائی شریف کی ایک روایت کی تشریح	۴۳۸	باب فی المجروح یتیمم
۴۵۹	ما نفا ان حجر کا امام طحاوی کے کلام پر نقد اور اس کا جواب	۴۴۹	عبداللہ بن مسعود کا ایک معمول		مفتی کے غلط فتوے پر عمل کی وجہ سے کوئی شئی اگر تلف ہجائے تو اس پر ضمان ہے یا نہیں
۴۶۰	امام طحاوی کی رائے کا حاصل	۴۵۰	باب الرخصة فی ترک الغسل یوم الجمعہ		
	باب بول الصبی				
	یصیب الثوب				
۴۶۳	باب الارض یصیبها البول	۴۵۱			

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۷۱	صحۃ صلوٰۃ کے لئے طہارت من الخبث کے شرط ہونے میں اختلاف	۴۷۱۸	قوله انی امرآة ایل ذیل وامشی فی المکان القدر	۴۷۲	تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء
۴۷۲	باب فی البزاق یصیب الثوب	۴۷۹	حدیث الباب کی تشریح اور اس کی تاویل	۴۷۳	بعض شرائع کا خفیہ پرہیز کا نقد
۴۷۳	حسن اختتام	۴۷۱	باب فی الاذی یصل للعل باب الاعادة من النجاسة تکون فی الثوب	۴۷۶	باب فی طہور الارض اذا بیست
				۴۷۷	باب فی الاذی یصیب الذیل

قد تم الجزء الاول ويلي الجزء الثاني. اول كتاب الصلوة



MAKTABA KHALILIA, MOHALLA MUFTI, SAHARANPUR (U.P.) Pin- 247 001.

۲ صفحہ ۱۰۱۱

بسم اللہ

مکتب خلیلیہ مفتی سہارنپور دہلی

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

۱۰۱۱ صفحہ ۱۰۱۱

# تقریظ

از صدیقِ مخلص صاحب التالیف والتعالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری  
استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مَعْتَدٍ وَالْوَ  
وَاَصْحَابِہِ اَجْمَعِیْنَ وَمَنْ تَبِعُوْهُمُ بِاِحْسَانٍ  
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

میں نے سعاد و مسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجد ہم کی گراں قدر کتاب  
الدر المنفود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام  
ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دورہ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے  
بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور الثرم قدہ کے یہاں اس کتاب کا یہی اہتمام  
تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروح و حواشی کے باوجود حضرت اقدس نور الثرم قدہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس  
کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کر دی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان  
کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گزر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا  
صاحب مہاجر مدنی نور الثرم قدہ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاد و شاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت  
اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں پایہ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں  
متعدد بار شائع ہو چکی ہے، اور آخر میں استاد محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نور الثرم قدہ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ  
سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نور الثرم قدہ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

لہ ان میں سے بعض شروح و تعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب "محمد بن خزام اور ان کے علمی کارنامے" میں اور زیادہ تفصیل سے اپنی  
تصنیف، الامام ابو داؤد الحدیث الفقیہ، میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف و مشق و میرت سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے، مثلاً



کی طباعت اور خواہشی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منفہ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر و شام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے بذل الجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے واقف ہو وہ بذل الجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں شخص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محرم مولانا محمد قائل صاحب مدر المدین مدر سے مظاہر علوم جو حضرت شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت و اجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انھوں نے اپنے تعلیمی و تدریسی و تالیفی مرامل حضرت ہی کی زیر نگرانی دوسرے کتبے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بناء پر اور کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبہ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے اور اس کتاب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشنے، آمین، وعاذ اللہ علی اللہ، بعزیز۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ

العیین،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

## پیش نظر

الحمد لله محمدًا موفيا لنعمه مكافيا لمزيدة والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامي  
والا وصحبها وبعد

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رخی برتی جا رہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب کیجئے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے حل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسے کے ایک متعلم (مولوی ثناء اللہ ہزاری باغی) نے بندہ کی ابو داؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، اس قدر کی نظر سے بھی وہ گذری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت و کاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کر لیا تھا، اور وقت مطالعہ کتاب (ابو داؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کر لیا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کر نیکام مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے اسال کے شروع میں بندہ نے بنیت طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ توضیح و تنقیح حسب ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی بھی فرمائی حضرت مولانا کا علمی ذوق و اہتمام اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلا سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بجز اللہ تعالیٰ موصوف کی دھار کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہو گیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے، اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آگئی ہے، سنن ابو داؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں انداز یہ ہے کہ کتاب المغلوۃ والزکوۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذلک علی اللہ بعزیز و جوالیسر لکل عسر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر ماخذ بذل الجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ محکمے حواشی بذل و دیگر شروح حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابو داؤد شریف الاندولوں بزرگوں سے الگ الگ دوم تبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے مؤخر الذکر سے ۱۳۸۸ھ میں جو احقر کے دورہ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے ۱۳۸۹ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابو داؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدراری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہو گیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہو گیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتب (سنن ابو داؤد) پر جو میرے حواشی دین السطور ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں حضرت نے اس کی تحسین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتاب پوری ہو گئی، فالحمد للہ علی ذلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل الجہود سے استفادہ بھی آسان ہو گا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسرا اصول الی بذل الجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل الجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر یہ دوسرا نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل واطلاع اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبید الرحمن مظاہری گلبرگوی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان جزا و خیر عطا فرمائے، دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کام کی سہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے زائد نافع بنائے۔ آمین، والحمد للہ اولاً و آخراً

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۱ رجب المرجب ۱۴۱۸ھ

لیکن اس تسمیہ میں بھی تاثر رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابو داؤد کی حضرت گنگوہی کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد عجمی صاحب کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو مقید بغیر کی کر دیا جائے گا، اللہ العزیز علیٰ سنن ابی داؤد (عری)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ  
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ وَأَسْتَعِينُكَ

ہمارے مشایخ و اساتذہ نور اللہ مرقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء  
یعنی چہار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا فی الجملہ اہتمام اور رعایت  
فرماتے تھے، اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل ماضی معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلم میں اپنے استاذ صاحب ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا  
الشیخ الامام یوہان بن محمد اللہ یوقف بدایۃ السبق علی یوم الاربعاء، ہمارے استاذ یعنی صاحب ہدایہ سبق کی ابتداء  
کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،  
ما من شیءٌ بدئ یوم الاربعاء الا وقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے، المقاصد الحسنہ میں لکھا ہے کہ لعاقف لد علی اصل  
یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاویؒ نے مندرجہ بالا حدیث کا معارضہ کیا ہے طبرانی کی  
اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یوم غنیمت منسبت ہے، کا مصداق ٹھہرایا ہے،

ملا علی قاریؒ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاویؒ کا لعاقف لد علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے  
کیونکہ صاحب ہدایہ جیسا فقہی محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث  
کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ  
وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا،  
اس لئے یہ دن کفار و اعداء اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود و مبارک ہوا۔

صاحب ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں  
واقع ہے، ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

ملہ بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعا پڑھتا ہے اس کا مأخذ فعل بلال مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آ رہا ہے۔ ۱۳ منہ

ذکرہ مولانا عبدالحی فی الفوائد البہیہ من ترجمۃ صاحب الہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحة الحديث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

## مقدمۃ العلم

اساتذہ و علماء درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو پڑھے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزان و منطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہئے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب۔ ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بڑی ہی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے ہے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً مقدمۃ العلم

سلسلہ اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سبق کی ابتداء یوم الاثنين (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے۔ اس سے معلوم علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں، اطلبوا العلم یوم الاثنين فانہ میسر لصاحبہ، الوہیم امغبانی نے اس کو تاریخ امغبان میں بسندہ حضرت انس سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحت و قوت کا حال معلوم نہیں،

سلسلہ متقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے، علامہ تقی زانی نے اس کا اختراع کیا ہے جیسا کہ مطول شرح تلمیض سے معلوم ہوتا ہے اور منشا اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے،

سلسلہ جملہ صحاح ستہ ایک ہی فن یعنی حدیث کی کتابیں ہیں، لہذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا اور سب جگہ یہ مقدمہ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سینے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت، اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو ردس ثمانیہ بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں۔

اعلم ان مبادی حل فن عشرہ      الحد والموضوع شمس النشرة  
الامم والاستعداد وحكم الشارع      وفضله ونسبته والواضع  
ومسائل والبعض بالبعض اکتفی      ومن درى الجميع حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور الثمر قدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے، مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱۔ تعریف ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض و غایت، ۴۔ سہم، ۵۔ مدون، ۶۔ نسبت ۷۔ مرتبہ ۸۔ قسمۃ تمویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو ردس ثمانیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی دہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوتے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات و اشتات کے قبیل سے ہیں، ۱۔ نسخ کتاب ۲۔ شروع و حواشی، ۳۔ سند حدیث، ۴۔ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

## تعریف حدیث

جاننا چاہیے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے ہمیں معلوم ہو گا کہ ایک تو ہے علم بلاغت و فن بلاغت اور ایک ہے بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے۔ اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کی جاتی ہے، علم بلاغت کی الگ جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا متقنی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایت حدیث یا اس طرح کہیے علم الحدیث روایت، علم الحدیث درایت، اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورہ حدیث کی تمام کتابیں علم روایت حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لی جائے۔ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، اقوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی تحریر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تفسیر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہو گی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

۱۔ اس سے مراد مطلق کا منفی ہے، ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر بخیر نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کیسے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المحدثین والاصولیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لاند حجة ایضاً، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیاریہ اور غیر اختیاریہ (جیسے آپ کا علیہ مبارک، قد چہرہ وغیرہ) یا یوں کہیے خلقیہ اور خلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحركات السکنات فی المقعد والنام، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہوئی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایت کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایت کی،

## تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، هو علم يعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله، علامہ کرمانیؒ نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطیؒ نے اس پر لکھا ہے، هذا غیر محذور، یعنی یہ تعریف واضح اور منقطع نہیں ہے، ان کا یہ اشکال مسموح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطیؒ نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، هو علم یشتمل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و دروایہا و ضبطها و تحریک لفاظہا، یعنی علم روایت حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو صحیح الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اختصاراً

۱۔ اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً بخیر فرمائی۔ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ گویہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایت حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ روایت ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایت حدیث کو علم درایت حدیث بنا رکھا ہے، اتنی بخلت۔

حذف کر دیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آسکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک تکلم کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے، علم درایت حدیث کی تعریف جو نہایت مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح فرمائی ہے، معروفة القواعد المعروفة بحال الراوی والمروی، یعنی فن درایت حدیث ان قواعد و اصول کا جانتا ہے جن کے ذریعے روایت اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قوانین تعدد یدرک بہا احوال متین وسند

فذا انک الموضوع والمقصود ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصول حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفت حاصل ہو جائے، کہ کوئی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کوئی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

علامہ کرمانیؒ بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ و علامہ عینیؒ وغیرہ سب سے مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا ہے، هو ذات الرسول ﷺ یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اساتذہ علامہ کافیؒ ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انھوں نے ذات رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

## موضوع علم حدیث

۱۔ جس کا دوسرا نام علم مصطلح الحدیث اور اصول حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہا جاتا ہے، صاحب پہل نے لکھا ہے کہ علم درایت حدیث اور علم اصول حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وهو كما قال كفا في مقدمة التدریب و كذا في فهم من حطالة الكتب لا كما يتوهم من مقدمة الاوجز انهما علمان متغايران، فتأمل.

۲۔ علم درایت حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطیؒ نے یہ بیان کی ہے، هو علم يعرف منه حقيقة الرواية وشروطها وانواعها واحكامها و حال الرواية وشروطها واصناف المرويات وما يتعلق بها، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایت حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایت کیسے کی جائے اس کے معتبر و غیر معتبر ہونے کی شرائط اور انواع کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کوئی روایت مقبول ہوتی ہے اور کوئی مردود، اسی طرح روایت کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحات فن معلوم ہوں۔ روایت کہتے ہیں نقل الحدیث بالسنہ۔



ہے، شراح نے علامہ سیوطی کے اپنے استاذ کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معامد ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصفِ انسانیت اور ایک وصفِ رسالت، اور کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصفِ رسالت کے اعتبار سے علمِ حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانیت اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالت کو موضوعِ طب سے کیا واسطہ؟ اور انسان و بدن انسان علمِ طب کا موضوع ہے، صحت و مرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوں گی۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے مقدمہ اور جزیں یہ ہے کہ ذاتِ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علمِ حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علمِ حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علمِ روایت حدیث جس میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخ نے فرمایا کہ علمِ روایت حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف و کیفیات سند کے لحاظ سے

**علم حدیث کی غرض و غایت** | غرض کہتے ہیں مالا جملہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا و مقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشا کے خلاف ہو اسے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، لہذا غرض خاص اور غایت عام ہوتی، جیسے تاجر حصولِ نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ہمارے شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے، پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، نصر اللہ امرأ سمع مقالتي فوعاها واذاها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه الترمذی اور ابوداؤد شریف میں بھی مضمون زید بن ثابت کی حدیث مرفوعہ میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تو تازہ خوشحال اور سرسبز دشا داب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحديث) اس میں دونوں احوال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہیم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، قُرْبُ مَبْتَغٍ أَوْ عِلْمٍ لَدُنْ سَامِعٍ یعنی جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم و حفظ وغیرہ اوصاف میں استاد سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علمائے لکھا ہے کہ، ما من رجل يطلب الحديث الا كان على وجهه نَضْرَةٌ، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور تروتازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرف في وجوههم نضرة النعيم والآية، اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس بی يوم القيامة اکثرهم على صلاة، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہما، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرتِ صلوٰۃ کیساتھ ہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوٰۃ و سلام پڑھنے اور لکھنے کی سب سے زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللهم ارحم خلفائ، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما صحابہؓ نے پوچھا، یا رسول اللہ! ومن خلفائک؟ اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یؤدّون لحادیثی ویعبقونہا الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرما رہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت و سعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور بشارتیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سکندر جو احادیث بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہیے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ جو اپنے زمانہ کے رأس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف و تالیف میں گزری۔ مگر اس کے باوجود مقدمہ لاسع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، نحن لسنابعدین، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے، دراصل ہم تو مبتدئین ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے مجملات کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ ”چکی کا پاٹ“ فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوئے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں، پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقفی ہے، اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض ہے، من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاد محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفۃ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاد محترم مولانا عاقل صاحب کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح العاد

۱۔ یہ حضرت نور اللہ مرقدہؒ کی ایک خاص اطلاع ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجائیے۔

۲۔ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اگر فرض کرو حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ ہو، کچھ بھی ثواب ہو، اس کے پڑھنے کے لئے یہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے،

۳۔ خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، اما بعد فان التمسک بہدیه لایستتب الا بالافتقار لخاصد من مشکوٰۃ، والاعتصام بحبل اللہ لایتم الا ببیان کشفہ، جملہ اولی سے مولانا امیر احمد صاحب کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے، اور جملہ ثانی سے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالعبد للہ علی ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے العقلی بالآداب النبویہ، والتوفی عما یکرہہ ویہناہ۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و اوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاستراzen الغطاء فی الانتساب لى النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اچھی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیرہ حدیث، کلام رسول و کلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فن حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علمائے بیان کیا ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر ہو اس یعنی قدرۃ علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہو جائے تو اس سے طالب حدیث میں شان محابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور محبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال و اوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی « الفوز بسعادة الدارين » بیان کیجاتی ہے،

فائدہ: جانتا چاہیے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد و تباہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد و ثمرات ہیں، جو انسان کی حسب حیثیت و صلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شئی کے بہت سے فوائد و منافع ہو سکتے ہیں،

سممہ | یعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ، سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱۔ حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲۔ حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال و افعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال و افعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علمائے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال و احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیانِ دین میں اور سورۃ والفتحی میں اسی بیانِ دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربک فحدث۔ یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیات میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اکی تحدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدر سے فرید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربک فحدث مربوط ہے ووجدک مثلاً فحدثی کیساتھ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور نادان واقف پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں) لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے،

**حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق** | جانا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اشرا و سنت

یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف، جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نور الانوار اور شرح غنیہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں:

جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، تبعضوں نے حضور کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباہین ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو خاص یعنی، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن غیرہ کہا ہے،

اب رہا فرق درمیان سنت و حدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مرادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوعہ و موقوف دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاوی نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایات مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علمائے اثر کو غاص قرار دیا ہے، موقوف کیساتھ، مرفوعہ پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے، واذکر و انعمت اللہ علیکم و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمۃ یعظکم بہ، الآیۃ، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، الآیۃ۔ ان دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعت سے تعبیر کیا ہے۔ ۲۔ اور فاما الیوم فلا تقهر الم یجک یتھا فآوی سے مربوط ہے، واما المسائل فلا تقهر، ووجدک مثلاً فحدثی سے مربوط ہے، گویا ف و بشر غیر مرتب ہے ۱۱

## مدون اول (اور تدوین حدیث)

تدوین حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم اجماعاً وکبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب

کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے

کہ عربوں کے حافظ بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، ؟ غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث

صحابہ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابہ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا

صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہو جائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہو چکے تھے، ۹۹ء میں حضرت عمر بن

عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا نہ ہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان

کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے ۹۹ء میں اپنے زیر اثر ممالک کے علماء

و حفاظ حدیث کے نام فراہم کرمانے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے، چنانچہ حافظ ابو نعیم

اصفہانی تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبدالعزیز والی الافاق انظر و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامعہ

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابو بکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی

اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ موطا محمد میں امام محمد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے صحیح بخاری

باب کیف یقبض العلم کے ذیل میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، کتب عمر بن عبدالعزیز والی ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ لی، فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابو بکر بن حزم

کے نام فرمان بھیجا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھجو، اس لئے کہ مجھے علم

کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز کی تحریک پر اس وقت کے حضرت

محمد بن زید نے احادیث کو جمع کیا، ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا، ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک

ابن شہاب الزہری جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبداللہ بن شہاب الزہری ہے، دوسرے ابو بکر بن حزم

ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم، چونکہ یہ دونوں حضرات معاصرو ہم زمانہ ہیں، ابن شہاب الزہری کی وفات ۱۲۵ء میں ہے اور

ابو بکر بن حزم کی وفات ۱۳۵ء میں ہے اس لئے یقین کیساتھ یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اول مدون ان دو میں سے کون

ہے ؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہری کی طرف ہے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ

کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میلان بظاہر ابو بکر بن حزمؒ کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا

کہ پہلے گذر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے،

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبد البر نے التہمید میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وفات پا چکے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابو بکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبد البرؒ نے جامع بیان العلوم و اہلہ میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ہمیں جمع سنن کا حکم فرمایا، فلکننا ہا دفتر اذ دفتر، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفہ راشد کی خدمت میں بھیج دیا، انہوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیج دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھ دی تھیں، لہذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الیٰ مثله فقد سبق الیہما الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انہوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، ہذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو مدون اول قرار دیا جاتے تھے مقدم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعبی کی ولادت ۳۸ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۶۵ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انہوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق - واللہ اعلم - یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند اکثر الزہری وعند البعض ابو بکر بن حزم، ویظهر الیہ میل البخاریؒ۔

فائدہ ۱- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوین حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے حق تعالیٰ شانہ اس امت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی۔ چنانچہ علامہ نے خلیفہ عادل عمر بن عبد العزیزؒ رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیث شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

لہ من حدیث ابی ہریرۃ ؓ عن رسول اللہ ﷺ لہذا الامۃ علی مأس کل امۃ سنۃ من یجد لہا دینہا اخرہا بوداؤد فی کتاب الملاحم وکذا البطلانی فی الادسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی سن تدبیر اور سعی مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔

دیے علماء نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم و اصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نواز اللہ مرقدہ کی دعوت و تبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے

## طبقات المدونین

اس کے بعد جانا چاہیے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو اوپر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیفیت ما اتفق ہر نوع کی روایات و احادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الابواب کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، آئین جرح و مرجع، ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جرح و مرجع ہے، ہشیم بن بشیر الواسطی، معمر بن راشد البیہقی، امام مالک اور عبداللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلاثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح فرمایا ہے۔

اول جامع الحدیث والاشتر ابن شہاب امر لہ عمر  
 واول الجامع للابواب جماعة فی العصر ذواقترب

اس کی سوانح و سیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، منجہ ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے بلاد واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المصری المتوفی ۲۴۱ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد و قناعت تقویٰ و طہارۃ، خوف و خشیت اور زہادانہ خلافت میں عدل و انصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیفہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدنیو ضمیم ہیں۔

۲۹ الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیہ سیوطی اور الفیہ عراقی مشہور ہیں



کابن جریم و هشیم مالک و معمر و ولد المبارک  
 و اول الجامع باقتصار علی الصبیح فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبد العزیز کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی ہستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاص ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریم، ہشیم، امام مالک، معمر بن راشد، لیثی اور عبد اللہ بن مبارک، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ اوہزیں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر کے کلام سے طبقات مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انہوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انوار کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کی جاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبید اللہ بن موسیٰ العتبی اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہو گیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند حمیدی، مسند ابویعلیٰ اور حضرت امام احمد بن حنبل کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقات کتب حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

## کتابت حدیث

اس پانچویں نمبر جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابت حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقہ ضالہ یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوین حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد شروع ہوا جو کلام مکمل کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا سلمہ یا سلمہ میں تیار ہوئی، منکرین حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و متغیبات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں چھپی ہیں، ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابتِ حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابت حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا، لیکن نفس کتابت حدیث کا سلسلہ حضور کی حیات طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابتِ العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابتِ العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انہوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلم او ما فی ہذہ الصحیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا و ما فی ہذہ الصحیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل و فکاہ الاسیر و ان لا یقتل مسلم کافر، یعنی بعض دیات و قصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور انسانی کی روایت میں ہے، فلخرج کتابنا من قراب سیفہم، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا نشانہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرمادی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیشی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

۱۔ حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”نورۃ الحدیث“ کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور اس نے مکاتبتنا فی الشریع الاسلامی عربی میں مصطفیٰ حسنی السباعی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یمنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ  
یا رسول اللہ! خطبہ مجھ کو لکھ دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابو ہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد  
اکثر حدیث ثمانی الاماکن من حدیث عبداللہ بن عمر بن العاص فانہ کان یکتب فی لاکتب، یعنی صحابہ کرام میں سے  
کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بخیر حضرت عبداللہ بن عمر بن العاص کے اس لئے کہ  
وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابوداؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت  
عبداللہ بن عمر بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض  
قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرط خوشی  
میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابلِ نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ فرماتے  
ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ ہمیں ضرور لکھ لیا  
کر و خواہ غصہ کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقاً، کہ میری زبان سے ہر حال میں حق بات  
ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام ”صحیفہ صادقہ“ رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے  
تھے، ما یرغبنی فی الخیر الا الصادقہ والوہب، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے  
ایک تو یہی صحیفہ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہ ہبط  
کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات پر  
ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمر و روایت کرتے ہیں، چنانچہ  
حدیث کی کتابوں میں متنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ،  
وہ سب صحیفہ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضی تو یہ ہے کہ حضرت  
عبداللہ بن عمر بن العاصؓ کی مرویات حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت  
ابو ہریرہؓ ”اصحاب الاوف“ میں سے ہیں، سہ

کن حدیث ابو ہریرہؓ را شمار

فتح الف وسد و ہفتاد و چار

یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

۱۔ یہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گو یہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کتابہ حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا) ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں، اور اگر استثناء کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابو ہریرہؓ کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابو ہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلت احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ تعلیمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلتہ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابو ہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابو ہریرہؓ وہاں پر تحدیث روایات میں مہمک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ سے روایت کر نیوالے اور ان کے شاگرد ائمہ سواتا لعین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے بھی زائد ہو گئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو غنم کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے معنائیں

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث لینی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفہ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہ بن کثیر یرموکی سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں کئی جگہ ہے، نیز ابو داؤد شریف باب امارات الساعۃ میں ہے وکان عبد اللہ یقرأ الکتاب دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے، اس لئے کہ حسن بن عمر کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابو ہریرہ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابو ہریرہ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جا کر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے، اس تعارض کا ابن عبد البر نے یہ جواب دیا کہ حدیث ہمام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے، اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابو ہریرہ عبد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے، اس پر حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخطہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابہ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہ اپنے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، سند بزار میں جسکی ایک سورت آیات ہیں اور امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں اما بعد

لے ذکرہ فی الشیخ محمد بن انس ابو نفوری۔ سئل سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں اما بعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ دراصل صورت حال یہ ہے کہ مکتوب سمرہ احادیث کا ایک جز یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھ دی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح براعظ وغیرہ کے شروع میں غلبہ کے بعد لفظ اما بعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صفحہ آئندہ)

نذکر رہے، ایسے ہی ہمام بن منبہ کا میفہ عن ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روز بچے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عامل کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔ لیکن باقاعدہ کثرت سے اہمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتِ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی ممانعت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیہم، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابہ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

نذکورہ بالا تقریب سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اول سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ اما بعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۴۔ اور کہا گیا ہے کہ ہنی مقدم ہے، اور اذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔ بہر حال اسلاف میں تو کتابت حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفہ عادل عسبر بن عبدالعزیزؒ کے دور خلافت میں جواز کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہو گیا تھا، لہذا قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابت حدیث واجب ہے۔

## نسبتہ

جاننا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ شرعیہ ۲۔ غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ ہو علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ سے ہے جواز قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصل دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو و صرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

حضرت شیخ ذفر تاتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت مرتبہ کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ آلیہ کے بعد ہونا چاہئے، اس لئے کہ ہم عجیوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، آلیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو و صرف، معانی بیان وغیرہ علوم آلیہ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آگاہ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم آلیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو و صرف کی تعلیم ابتداء میں دی جاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

۵۔ دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی تقریر بخاری میں ہے، اور صاحب شرح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

**علم حدیث کی فضیلت** اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لا اعلم علماً افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں،

حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ، اور علم العقائد، اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کر کے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح عقائد کی مشہور شرح النبراس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ منسہرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التماسیر ملجاء علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زاد افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤیؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قفقہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث القاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیۃ من کتاب اللہ خیر من محمداً وآلہ، مگر علامہ سخاویؒ نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایت کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالت کے اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی و ایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے، نہ باعتبار صفت باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی و صفت باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے



موضوع سے، وقد بقى بعض خبايا في الزوايا،

## قسمتہ وتبویب

جس طرح کتاب کی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھ دیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات یا قول شارح اور حجت صاحب تلخیص نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وهو مختص فی ثمانية ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جنانا چاہیے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابواب ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر تاریخ، رقائق، مناقب، آداب، فتن، حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

۱۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ معنور کی ذات گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلام الہی وصفہ باری ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور معنور اکرم مصلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفت باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلام لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من المعروف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی کہا ہوتا ہر فتأمل۔

۲۔ چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقی کی تصنیف، کتاب الاستاء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردودہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطی بھی الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسير کے دو حصے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین و اہم سابقہ جنات و شیاطین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام محدثین کی اصطلاح میں بدر الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

## حکم شارع

جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعینہ ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تحصیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور پہنچ پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ درہم بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

دقیقہ مہر گذشتہ) صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بدء الخلق، کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا حقہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل و اصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوة اور مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی سفر السعاده جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھی جو شرح سفر السعاده کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک والازہد کہا جاتا ہے اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کی کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرة المبشرۃ اور محب طبری کی کتاب الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ المبشرۃ مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علی، اور مناقب علی میں امام لائی ذکر کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الاداب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نسیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشاعۃ لاشراط الساعۃ سید شریف محمد البرزنجیؒ کی اور الاذاعۃ نواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علامات قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

## مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، اہل ہمامیہ تعلق بالمصنف (بکسر النون) واثانی مایعلق بالمصنف، ادل ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے مایعلق بالمصنف سنئے۔

**مصنف کا نام نسب اور نسبت** آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابو داؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عسرہ الازدی السجستانی، وبقال لہ السجری، الازدی ازدین کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو مغرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجری میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجز بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف الہی ہی قریۃ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالغفریز صاحب قدس سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہوگئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبت ہے، نواب صدیق حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انھوں نے اس قول کو قیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

**سنہ ولادۃ ووفاتہ** آپ تیسری صدی کے شروع میں ۲۳۵ھ میں سجستان میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سخن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی | آپ اخیر زمانہ عمر میں وفات سے چار سال قبل

۲۶۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابو احمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اول یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سن پڑھادیں، اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلس روایت (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابو داؤد نے اول دو کو منظور فرمایا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، اناس شیخہ و وضعہم فی العلم و سواہ، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اپنے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک سی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک حجاب حائل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوف نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۲۶۱ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مثنیٰ مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب الغسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبد الواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ | امام ابو داؤد نے امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ

ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبل ہیں امام ابو داؤد امام احمد بن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے، اور امام ابو داؤد اس پر فرمایا کرتے تھے، وہ حدیث حدیث العیترہ ہے یعنی ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسئل

عن العتيرة فحسبها، صاحب منہل کو وہم ہو گیا، اور انھوں نے حدیث العتیرہ سے وہ مشہور حدیث سمجھی جو اکثر صحاح ستہ میں ہے، اور خود ابو داؤد میں بھی ہے یعنی، لا فرع ولا عتیرہ، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن منہلؒ نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤدؒ کہتے ہیں ایک روز میں امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سینہ بھی آگئے تو ان سے امام احمدؒ نے فرمایا کہ ان (امام ابو داؤدؒ) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انھوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث اطار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن منہلؒ نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کر لیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن منہلؒ کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو ملاطی تارکؒ نے مرقاة میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمدؒ کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، المتی العلم؟ فاین العمل، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئیگی؟ امام احمدؒ نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا علمنا هذا هو العمل کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سننا اور سننا یہ بذات خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، واللہ الموفق،

**امام ابو داؤد کے تلامذہ** | یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابو داؤدؒ کے سینکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذیؒ و امام نسائیؒ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت — کتاب الدعوات، کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

۱۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجری..... عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل احدکم ربہ بخلافاتہ کما حتی یسأل شیئع نعلہ اذا انقطع ترمذی ص ۲۲۔ اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث..... عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احبوا اللہ لما یغذوکم من نفعہ واحبوا من یحب اللہ ما احبوا اہل بیتی یحیی، ترمذی ص ۲۲۔

ترمذی نے امام ابو داؤد سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض رواۃ کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابو داؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابو داؤد کے علاوہ ایک اور ابو داؤد استاد ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحارثی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت گیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدیثنا ابو داؤد سید بن سیف الحارثی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدیثنا ابو داؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجر وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعضی مواضع میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے قریب التہذیب میں امام ابو داؤد کے نام پر نسائی کا مضمحل لکھا ہے، واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمد نے جو امام ابو داؤد کے بڑے اونچے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابو داؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمد کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو بیجا نہ ہوگا، اور امام ابو داؤد کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

**اولاد** امام ابو داؤد کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابو بکر عبداللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، انہی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی نظر سے گزری جس کا نام، البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور عیسیٰ اسفاریں امام ابو داؤد کے رفیق تھے،

لہ نسائی بلد ثانی ۳۱۳ پر حاشیہ کے ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محض یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

## امام ابو داؤد کا فقہی ذوق

امام ابو داؤد دُرِّ فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی نسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات العظماء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ مدوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زکریا ساجیؒ فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام و کتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام، یعنی کتاب الشراصل الاسلام ہے اور سنن ابو داؤد و فرمان اسلام ہے۔

## بر بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حافری کے موقع پر بر بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغباں نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں اس سے دریافت کیا کہ کیا عہد نبوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو تغیر النون پایا، امام ابو داؤد نے بر بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی اس کتاب میں احکام المیاء میں حدیث بر بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج زیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقات علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا،

## کلمات الائمۃ فی وصفہ

ابن مندہؒ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی،

موسیٰ بن ہارونؒ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں، خلق ابو داؤد فی الدنیا للحدیث فی الآخرة للجنة مارأیت افضل منہ، یعنی امام ابو داؤد کی پیدائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربیؒ کا مقلد آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنفؒ نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا ائین لابی داؤد الحدیث کما الین لدؤد علیہ السلام العدید، کہ امام ابو داؤد کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ:، والثالث الحدید، الآیۃ حافظ ابو طاهر السلفیؒ نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے

لان الحدیث وعلمہ بکمالہ      لامام اہلیہ ابی داؤد  
مثل الذی لان الحدید وسبکک      لنبی اہل زمانہ داؤد

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤد اپنے طور و طریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیع کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے، اور وہ عبداللہ بن مسعود کے، اور عبداللہ بن مسعود مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین،

**سہل بن عبداللہ ترمذی کا قصہ** مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ ترمذیؒ جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ داویا میں سے ہیں، امام ابو داؤد کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان لی الیک حاجت مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہو گا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا اخرج الی ساندک الذی تحدت بہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقیلک، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالیں جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤد نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

**امام ابو داؤد کا فقہی مسلک** امام ابو داؤد کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھا ہے، واما ابو داؤد والترمذی فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحق، یعنی امام ابو داؤد اصول و قواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروع میں ان کے تابع نہیں، امام احمد کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباط احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقہ اصول و قواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

۱۰ ترمذی مشرب شو ترمذی سہل بن عبداللہ ترمذیؒ شیخ الصوفیہ صوبہ ذالنون المصری، کذا فی المعجم،



کہلاتا ہے۔ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب نے بستان الحدیث میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابوالفتح شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف التذری میں لکھا ہے، المشہور باللہ شافعی والحق انہ حنبلی کانسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالہ سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابو داؤد کے حوالہ سے ان کو حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

**دیگر مصنفین صحاح ستہ کا فقہی مسلک** | حضرت امام بخاری رحمہ کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور اللہ برقدہؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل خلاfiہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین جہر بالآمین وغیرہ ورنہ ان کی موافقت امام اعظمؒ کے ساتھ امام شافعیؒ کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضو من قبلہ وضو من مس الذکر مسئلۃ القلتین اور جہر بالیسلم وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلمؒ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذهبہ بالتحقیق، اور تراجم ابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نوویؒ کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے المحیط فی ذکر الصحاح ستہ، اور اتحات النبلاء میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولینا عبدالرشید نعمانی نے، ماتمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علمائے اپنی سند سلسل بالمالکیہ امام مسلمؒ تک پہنچاتی ہے،

امام نسائیؒ کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذیؒ مسلک شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں صراحت انہوں نے امام شافعیؒ کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلہ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذیؒ مجتہد مستنبط الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابو داؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ابو داؤد کے حنبلی ہونے کے قرائن | ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤد کے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم

الابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانما اهتم بذکر أدلة الحنابلة أكثر من غيرهم، اس لئے کہ امام ابو داؤد نے نسبت دوسرے ائمہ کے حنبلیہ کے دلائل کو کثرت و اہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ حنبلیہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا، اور اسی طرح وضو بفضل طہور المرأة کے مسئلہ میں جو مینع اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنبلیہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایت کو اولاً اور نسخ کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب حنبلیہ ہے اور جہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منع کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوم الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ حنبلیہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامة میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلی من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائم آیا قاعداً جہور کا مذہب یہ ہے کہ قائماً پڑھے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف حنبلیہ کی دلیل ذکر فرمائی، واذا مضى جالساً فاضلوا جلوساً، اور مصنف نے اس مسئلہ میں جہور کے مسلک کے مطابق نہ باب قائم کیا اور نہ جہور کی دلیل ذکر فرمائی، جہور کی دلیل مرض الوفا کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائم پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابؒ مشہور شارح سنن ابو داؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادت شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جہور کی دلیل یعنی مرض الوفا کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں، فلیست ادری کیف اغفل بذکر هذه القصّة وهي من ائمة السنن والیہذا مذہب اکثر الفقہاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلک حنبلیہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہذا یہ کہنا کہ یہ یکے حنبلی ہیں محل نظر ہے۔

فائدہ ۴۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد و استنباط کسی امام کے موافق پڑ گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہو گیا۔

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں، ایک ائمہ متبوعین و غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب

رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقطع طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعہ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معارف کے مسالک، اور ان کا اتباع و تقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون و مرتب ہے، امام بخاریؒ وغیرہ حضرات محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہو گیا، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، اسی طرح امام اوزاعیؒ کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شاء اللہ باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انھوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان

علامہ عبد الوہاب شعرانیؒ کا ایک مکاشفہ

فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل و قباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دیکھا ہے انھوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ قبے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابوحنیفہؒ کا پھر اس کے برابر میں امام مالکؒ کا، اور اس کے برابر میں امام شافعیؒ کا، اور اس سے آگے پھر امام احمدؒ کا انھوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچ قبوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہر حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریا ئے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، نیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام مالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبہ بنائے ہیں وہ عقل یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی اردو تالیف شریعت و طریقت کا تلازم ملے دیکھے۔ حضرت نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

### فائدہ

مضون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخ نے مقدمہ لایح میں لکھا ہے، حضرت نے مقدمہ لایح میں بطور مثال تیس بیعتیں ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاریؒ یا دوسرے مصنفین صحاح کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

### امام ابو داؤد کی احادیث منتخبہ

امام صاحب فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکنی الانسان لدینہ من ذلک اسر بعتہ لحدیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں۔ حدیث، انما الاعمال بالنیات حدیث من حسن اسلام المرء ترک ما لا یعنہ حدیث لا یكون المؤمن مؤثاقاً بوضی لایخیه ما یوضی لنفسہ حدیث۔ الحلال بین والحرام بین وبینہما اموسا مشتبہات فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اول تصحیحات عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تفصیل سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی دوائی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابو داؤد کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امت مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھئے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سدا رہ جائے اس کے لئے کوشش فرما رہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے، ان احادیث منتخبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤد کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے درس بخاری اور اسی طرح اجزا المسالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہؒ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظمؒ نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے، السلام من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤدؒ نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر ۱۷۱۰ یعنی لا یومن احدکم الا سے مستفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، انما الاعمال بالنیاتؒ والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصبیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کرے، حسن نیت سے مباحات بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقع پر ارشاد فرمایا ہمارے

طے اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؒ اور معاذ بن جبلؓ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا حکم لایا ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر آیا آپس میں گفتگو فرما رہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادت میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعرئیؒ نے معمولات عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی، یعنی یہ کہ مجھ سے تورات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ عبادات مجھ سے نہیں ہوتے، یہ تورات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، (بقیہ صفحہ ۵۰)

سلوک و تصوف کی ابتداء انصاف الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی، ان تعبد اللہ، کا نکتہ ترا ہے۔

**تصنیفاتِ امام ابو داؤد** امام ابو داؤد کی فنِ حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نلیاب ہیں، اسے مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنف نے صرف روایاتِ مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تصانیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملتی بھی ہے، **رد علی القدریۃ**، **الناسخ والمنسوخ**، **ما تقدّر** بہ اہل الابعاد، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے روایۃ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلہم بصریون، کلہم کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کر دیا ہے، مصنف کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، **هذا الحدیث رواۃ کلہم بصریون**، یہ چیز لطائف اسناد میں شمار ہوتی ہے، **فضائل الانصاف** مسند مالک بن انس کے المسائل، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو حجاز میں طبع ہو چکا ہے، امام ابو داؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ و افضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی جو مشہور تصنیف تقریب التہذیب ہے اس میں انہوں نے اصالتاً تو تمام صحاح ستہ کے روایۃ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض روایۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمیز لکھ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاح ستہ کے روایۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاح ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاح ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز جمع بناتے ہیں، جو الجماعت کا مخفف ہے، اور بخاری کا رمز، صحیح اور مسلم کے لئے تم، اور سنن ابو داؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے ن اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابو داؤد کا ہوتا ہے تو اس پر متد

(بیہ منور گذشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر و ثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالبِ آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیشِ نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا ر مرتبہ بناتے ہیں، اور اگر کتاب الرد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر ر مرتبہ لکھ دیتے ہیں، ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور ر سے ابوداؤد کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنف کی تصنیف النسخ والمسنوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے ر مرتبہ ہے اور ماتخذہ ب، اہل الامصار کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور سند مالک بن انس کیلئے کد، اور المسائل کے لئے ن حافظہ کے اس منبع سے محدثین کا امام ابوداؤد کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

## ما يتعلق بالمصنف

اب مقدمہ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی ما يتعلق بالمصنف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

**کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ** | سو جانا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنسن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گزر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گویا کمتر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، مغازی اور رقائق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف پنج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نواع نواع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نواع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع واقسام ہیں جن کی اصطلاحات کا جانا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور الدین مرقدہ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو منع اشلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی البیض السمانی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لا یستطاع العلم براحۃ الجسد، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلب العلم سہرا للیالی  
حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر  
ان شاعرانہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے،

غرض مُصَنَّف یعنی وجہ تالیف | ابو داؤدؒ کی غرض اس کتاب سے مستدلاتِ ائمہ کو جمع

کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالاً  
اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا  
ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے، کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب  
ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین و طاعنین کی جانب سے  
جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلتِ روایت کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابو داؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک  
ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلاتِ ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو،  
امام ابو داؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام  
مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی  
شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابو داؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہ ہو، لم یفحش الغیہما،

زمانِ تالیف | متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں  
فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں

نے اس کو اپنے مشہور استاد امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ  
کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ واللہ  
سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سنن ابو داؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے | مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے

اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہوئی چاہیے، دوسرا  
مرتبہ ممتد و قوتہ کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ  
مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہوئی چاہیے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہبِ ائمہ کو معلوم  
کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ منجملہ وظائفِ ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان



کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلاف علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہو گئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کی جائے، سو مستدرات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابو داؤد کا، لہذا ترمذی کے بعد ابو داؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاری کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابو داؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیل مسئلہ اور طریق استخراج تینوں باتیں معلوم ہو گئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرمادیتے ہیں، لہذا جو تھا درجہ ہوا مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہو گئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خالی یا علت خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے علل حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول نمبر کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں امہات کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے امہات کتب بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جاننا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر بیک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ چونکہ تنہا دورہ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

## طبقات کتب حدیث

دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں محدث و قوۃ کے اعتبار سے ہے، سو خاص سنن ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتب احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجتہ و قابل استدلال نہیں ہیں، محدث و ضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، ما یجب حفظہ للناظر، اس میں شاہ صاحب قدس سرہ نے محدث و قوۃ کے اعتبار سے کتب حدیث کے طبقات و مراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابل حفظ ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام ما یجب حفظہ للناظر صحیح رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں جو طبقات کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقات کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحب اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقات اولیٰ، وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجتہ اور قابل استدلال ہیں، بلکہ رتبہ محدث کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحب نے موطا مالک، مصحح ابن خزيمة، مصحح ابن حبان، مصحح ابوالخوارزمی، مصحح ابن السکن، المنتقی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیا ہے،

طبقہ ثانیہ، وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالح للاخذ اور قابل استدلال ہیں، اگرچہ ساری محدث کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجت ہونے کے لئے اس کا رتبہ محدث کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجتہ اور قابل استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقہ ثالثہ، ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابل استدلال اور غیر قابل استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابوداؤد الطیلسی، مسند ابویعلیٰ، الموصلی، مسند البزار، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابونعیم بن ابی شیبہ، المعجم الثلاثہ للطبرانی، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، المعلی لابن نعیم اور تفسیر کی کتابیں۔ جیسے تفسیر ابن مردویہ، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تفسیر میں نکلی گئیں۔

طبقہ رابعہ، ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اوپر والے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقيلي اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن الجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقہ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں، چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوعہ فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر عثیمانی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور اقوال المجرم، شوکانی کی، موضوعات المصایح، قرطبی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور موطا مالک طبقہ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقہ ثانیہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقہ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقہ رابعہ کی نہیں ہے۔

**تنبیہ:** جانتا چاہئے کہ شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ عجالہ نافذہ میں طبقات کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما بجب حفظہ، للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کئے گئے، سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجالہ میں جو تقسیم کی گئی وہ عمدہ و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما بجب حفظہ میں صرف عمدہ و ضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

**تنبیہ ثانی:** شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی عمدہ و قوت کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے عمدہ حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ عمدہ حدیث کا مدار رجال، سند اور اصول نقد پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجالہ نافذہ مصنفہ شاہ عبدالغفر صاحب دہلوی کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب التعمین کے برادر ہیں انھوں نے عجالہ نافذہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان کے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

**صحابہ ستہ کے مابین فرق مراتب** | اب صحاح ستہ کے درمیان آپس میں تفصیلاً فرق مراتب سنئے! سو جانتا چاہئے کہ اصح السنۃ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہئے عند الجہور صحیح بخاری ہے، چنانچہ مشہور علی الاستہ ہے، اناہ اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تعالیٰ۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلم کتاباً اصح من الموطا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منقولہ اس وقت کا ہے جبکہ صحیحین کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (یہ عالم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیہ السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علامہ نے مختلف توہمات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صحیحین مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسن ترتیب اور جودۃ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسن سیاق اور دقائقی اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو مجموعہ طرہاً یکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شہدہ کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرز بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ محققہ و قوتہ میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات مستحکم فیہا مسلم کی روایات مستحکم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات مستحکم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھ ہشت ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو مستحکم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور مستحکم فیہا ہیں، ان کی تعداد بتیس ہیں، لہذا مسلم کی مستحکم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات مستحکم فیہا کی تعداد بحساب ابجد بعض علامہ نے نظم کی ہے،

فَدَعَدْتُ لِحَفِي وَ قَاتٍ لِمُسْلِمٍ      وَ بَلَّ لِمَا فَاحْفَظُ وَ قِيَّتٍ مِنَ الرَّدَى

۴۸

۱۰

۲۲

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے، بخاری شریف کے بعد مرتبہ مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجہور مرتبہ ہے ابو داؤد کا، لیکن ابن

سید الناس کی رائے یہ ہے کہ سنن البوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے، لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات متکم فیہا جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مغاربہ نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اسکا واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، اکملہ صحیح؛ فقال لا فقال الاھید فاکتب منه الصحیح، مجرداً فلخص منها الصغری وسواء المجتبی (بالبلد والنون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تلخیص کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبیٰ رکھا یا رکے ساتھ یا المجتبیٰ نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالبار) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ چنے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے،

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ البوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، ماخرجت فی الصغری فصحیح یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام البوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا ہر ما لم اذکر فیہ شیئاً فهو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن البوداؤد میں بہت ہیں)، تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے صحیح و حسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن البوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس رستہ میں علماء کا اختلاف | اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس

لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجتہ اور متاہل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزنیؒ نے قاعدہ کلیہ فرمادیا، کل ما

انفرد بہ ابن ماجہ فہو ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہ ہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گو یہ صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور اہیات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں اہیات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے خارج خمسہ ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابو داؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انہوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، اول من وضعہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الائمة الستہ اور اطراف الکتب الستہ بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انہوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے موطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ رزین بن معاذ العبدریؒ انہیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خمسہ اور بجائے ابن ماجہ کے موطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیرؒ بخاری نے جامع الاصول لا احادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے موطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علانی نے بجائے اس کے سنن داری کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابو الحسن سندھیؒ فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی للآثار احق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فاتمعدیم النظیر فی بابہا۔

**صحاح ستہ کی بعض خصوصیات** ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاح ستہ میں

بخاری شریف میں بڑی خصوصیت و اہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہؒ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ منظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شرح بخاری

ل اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تعارف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم محل کرنے کے لئے مستقل اصول و ضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ لایع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے تحریر فرمودہ بیس اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شرواح بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروع کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ عکرمہ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے، غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لایع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے محل کرنے کا حق ادا فرمایا، گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آ رہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصف امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین ہی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جا بجا امام مسلمؒ کی اس حسن ترتیب اور جودۃ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو سورۃ تراجم ابواب منقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب محبوب اور مرتب ہے، ہر باب صلاحیت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارح مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نوویؒ کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایان شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے جو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاء اللہ عنا احسن الجزاء اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول فی الباب عن فلاں وفلاں ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

۱۔ یہ تقریر مشعلہ کی ہے، اور یہ نفی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، در نہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ الترمذی فی الباب، اور قدیم شرح نے اس سلسلہ میں جو کتب لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابوعبداللہ هذا الحدیث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنف نقد فرما رہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے،؟ ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میزان انداز یہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے، اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتبار ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادر اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعاف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوع اور مطروحہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کی جائے۔

اور طحاوی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی انظار ہیں، امام طحاویؒ اولاً مذہب حنفی کی ترجیح کو بطریق روایت ثابت فرماتے ہیں، اس سے فاسخ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترجیح بطریق درایت و نظر عقل بیان فرماتے ہیں،

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عادات مصنف کو ذکر  
**خصائص سنن ابوداؤد** کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں منجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جاننا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقادیل ابوداؤد کی جتنی صحیح تشریح و توضیح صاحب بذل المجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲۔ ایک عادت مصنف کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے کیسا تھا اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ میں چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔



۴ مصنف کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۵ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنف نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو داؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۶ اسی طرح مصنف نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے، انہی مقدم روایتی الاقدم علی اللاحظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی لاحق ہیں تو وہ اول الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ لاحق ہوں۔

۷ نیز مصنف کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالہ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایت لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اول میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلم کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۸ نیز مصنف نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اسلئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۹ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۱۰ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اول السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جوامع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

۱۔ نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیث احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابی و امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔  
۲۔ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ بھی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اراد ان یستلک ہستی فلیقرأ سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابو داؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابو العلاء الوادریٰ ہیں۔

یہ بحث بھی خصائص ابو داؤد میں سے ہے، اور علماء ماسکت عنہ ابو داؤد کی بحث کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام

ابو داؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلافات رواۃ فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا رائج اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہو جاتا ہے، غرضیکہ ایسا صنیع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایت کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنف خود کسی طریق کے رائج ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایت ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایت میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے، اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرما رہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، ہاں اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنف نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام سے لکھا ہے مالم اذکوفیہ شیئاً فهو صالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کر دوں اس کو صالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنف نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایت میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے، اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن منذر اور ابن السکین نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماسکت علیہ ابو داؤد بلا تردد حجتہ اور صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نووی اور ابن الصلاح نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خارج سے اس کا منفع ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے حجتہ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمایا اس روایت کا کوئی شاہد اور مؤید تلاش کیا جائے، اگر اس روایت کا کوئی شاہد مل جائے تب تو وہ حجتہ ہوگی ورنہ وہ روایت قابل توقف ہے، اور حافظ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے و ما فیہ وہن شدید بینتہ، یعنی جس روایت میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلادیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرما جاتے ہیں، جب یہ صورت حال ہے تو ماسکت علیہ ابو داؤد کو مطلقاً کیسے حجتہ مان لیا جائے، نیز وہ فرماتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنف وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبداللہ بن ہبیر اور صالح مولی التوامہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایت پر کلام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایت میں آتا ہے تو ماسکت علیہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنف اس پر سکوت فرما رہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ماسکت علیہ ابو داؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجتہ نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابو داؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابو داؤد حجتہ ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنف نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو الترغیب والترہیب، حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقدین حدیث میں سے ہیں، انھوں نے سنن ابو داؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

**سنن ابو داؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟** | ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

علامہ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح المغنیث میں لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ الاسلمی ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبید اللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں، اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد نے اواخر کتاب یعنی شرح السنۃ میں، باب فی الخوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے، لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول و بل میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

لہ امام ابو داؤد کا یہ رسالہ بعض نسخ ابو داؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زہرا کوثری کی تحقیق کیساتھ معرکۃ ہو چکا

غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم ثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایت کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہو سکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدرداء سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ سلمیٰ صحابی راوی حدیث درداء یعنی پستہ قد اور ہماری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور طنز درداء کہا تھا جس کو سن کر ابو ہریرہؓ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان

### کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثنائی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثنائی نہیں ہے، البتہ موطا مالک میں بعض روایات ثنائی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتب الفتن میں ہے، جس کے راوی حضرت انس بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یا قتی بن النعمان ان الصالحین علیہم علیٰ دینہ کا قابض علی الجسر، یعنی لوگوں پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ان ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بحاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد موطا سند شکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں موطا سند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند خالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا بازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

ابن جوزیؒ کے تشدد فی الروایات کی وجہ سے علامہ نے ان پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ

### الروایات المنتقاة لابن الجوزی

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول للدد فی الذنب عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہیں احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جس پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ ان جوہیں روایات میں عجب یہ ہے کہ ایک روایت مسلم شریف کی بھی وہذا غفلة شدیدة منه اور علامہ سیوطیؒ نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذنب عن السنن ہے اس میں انہوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا اشتہار کیا ہے جن میں ایک روایت بخاری نسخہ حماد بن شاکر کی اور ایک روایت مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطیؒ کی التعقیبات علی الموضوعات ہے جس میں انہوں نے جیسا کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لائحہ میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور ۱۹ حدیثیں سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن تو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱۔ حدیث صلوۃ التسبیح

۲۔ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت السج

۳۔ حدیث معاذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴۔ حدیث للسائل حق وان جاء علی فرس،

۵۔ حدیث لا تمنع ید لاس اخبر العنت فی کتاب النکاح

۶۔ حدیث من سئل عن علم فکتمہ الجحیم بلجام من نار

۷۔ حدیث لا تقطع اللحم بالکین،

۸۔ حدیث القدریۃ بحسب ہذہ الامۃ

۹۔ حدیث المؤمن غرہ کریم والمنافق خبث لیم

علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بعض کا تو القول الحسن فی الذنب عن السنن میں جواب دیا ہے اور بعض کا التعقیبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السمانی کے مقدمہ

۱۔ سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انہوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمایا، اب چونکہ ان کا تشدد علماء کے مابین مشہور تھا، اس لئے علامہ نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات نولتی ہیں،

میں بھی لکھی ہے

## امام ابو داؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروع و حواشی کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انہوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین و مؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایح میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ مازمی کی شروط الاثنتہ الخمسة مشہور و معروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثرؒ کی تعلیق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الاثنتہ الستہ اسی موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہنے کے سب سے پہلے امام ابو عبد اللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہر حال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابو داؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انہوں نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابو داؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنفؒ کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنئے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان و کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے، یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو مفتاح پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوہری صفت ملازمۃ الشیخ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولی صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلم کی شرط صرف اتقان ہے، کثرت ملازمۃ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لغت اور معاشرت بین الراوی والمروی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرت ملازمۃ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذی کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

صاحب منہل نے ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع نہ ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہ ہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع وارسال نہ ہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

**سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشاء** | جانا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں سنن ابوداؤد کے نسخے بھی مختلف اور متعدد ہیں یہاں

پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشاء کیا ہے؟ سو جانا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو کہے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابع نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطلوب نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جا کر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظے سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا املاء کر دیتا کرتے تھے، وہاں طالب علم کا مقصود پڑھنے سے متون احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہ ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطلوب کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سن کر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

سہ کذافی معارف السنن ص ۱۲

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے اس سال پڑھا اور بعض نے گذشتہ، اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا اطلاع کرادیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہو گئیں، اب استاذ کے اطلاع کرانے میں مختلف سینیں میں روایات میں کمی و زیادتی ہوتی تھی، جیسا کہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر استاذ نے اس سال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی و زیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفس روایات کی تعداد میں کمی و زیادتی کا فرق ہو جاتا تھا، سو یہ ہے منشاء اختلاف نسخ اور تعدد نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابو داؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے بذل الجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابو علی نووی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عبد البصری ہے، المتوفی ۶۸۷ھ، واللہ تعالیٰ منسوب الی بیع اللہ تعالیٰ، یعنی نووی موتی کی خرید و فروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جو اہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انہوں نے ۷۳۷ھ میں اس کو امام ابو داؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری اطلاع ہے جو انہوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنف کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابو بکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابو سلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابو داؤد کے بھی شارح ہیں انہوں نے سنن ابو داؤد براہ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: قرأتہ بالبصرة علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور نووی کے نسخوں میں فرق صرف مقیدیم و تاخیر کا ہے کمی و زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابو عینی الرطبی کا ہے، ان کا پورا نام ابو عینی السخی بن موسی الرطبی ہے، وراق ابو داؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر محافظ کتب خانہ کے ہیں، وھذا النسخة تقارب نسخة ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابو سعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۷۸۷ھ۔



ابن الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵۔ پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواۃ اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبہ علیہ الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

## الشروح والمواثی

حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شروح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شروح تو مشہور اور

کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

۱۔ معالم السنن، یہ شرح امام ابوسلیمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۰ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجدد کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲۔ ایک شرح شہاب بن رسلان نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجر کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنہ ۶۰۰ھ کے یہ شرح کافی مبسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جز حضرت سہارنپوری نور اللہ مرتدہ حجاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کر کر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳۔ مرقاة الصعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمشقی نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاء مرقاة الصعود، حضرت سہارنپوری بذل الجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے بھی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴۔ المحقق للندری، اس کا نام مصنف نے المنجی رکھا ہے، حافظ ذکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

۱۔ ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، دہو محمد بن زیاد المتوفی ۲۳۳ھ و ہذا الثانی اقدم من صاحب النسخۃ افادہ مولانا سعید بنوری،

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن۔ یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ چیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروع جدیدہ کہنا مناسب ہے۔  
۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد۔ یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے مل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشانہ دی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث وغیر مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استطالۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل الجہود فی حل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیے، یہ شرح مخدوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، مل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حضرت سہارنپوریؒ کے دست راست تھے، اور حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل الجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرمادیا تھا جو جدید بیان ینب الیہ هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوریؒ کی اس پر نظر پڑی تو بوجھایا کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخؒ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے۔

واعاننی علیہ بعض اہبائے خصوصاً منہم عزیز ذی وقرة عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یحییٰ الحانہدہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ بذل الجہود پر

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل الجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہو گئے ہیں، احقر نے بذل الجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر پر ابوداؤد میں ناظرین بذل الجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل الجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد، یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکی کی تصنیف ہے، علامہ ازہر میں سے جو بڑے جید عالم ہیں اور مالکی المسلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفاتہ کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہو سکی، یہ شرح مالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے، ان کا طرز علامہ عینی کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں ۱۔ فتح الودود، یہ ابو الحسن محمد بن عبد البہادی السندی المتوفی ۱۱۳۹ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلک حنفی ہیں علامہ سیوطی کی طرح ان کے بھی تمام صحاح ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق الممودیہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ ۱۳۰۶ھ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحمود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی تقاریر کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہو سکی، چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انہوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقیؒ نے باب سجود المسہون تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتاب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول ہماری طابعی کے زمانہ سے **آداب طالب حدیث** قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طابعی کے دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرمیلنے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں، کبھی ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ اس وقت بھی مختصراً ہی سنئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اتمام المحذور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طابعی کے زمانہ میں بحمد اللہ

خوب پابندی کی ہے، مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر ماضی کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں بھی نہیں کہ غیر ماضی نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس سمجھو کہ وہ رہ ہی گیا، غیر ماضی میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۲۔ الا مصطفیٰ یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل سکتے ہیں یہ نہیں کہ درس گاہ میں دیر سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۳۔ ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مودب اور جہاں تک ہو سکے دوڑاؤ ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵۔ عدم النوم فی اثناء الدرس، دوران سبق نہ سوئے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنئے، گھنٹہ غفلت میں نہ گزر جائے، ۶۔ عدم الاعتماد علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷۔ عدم التک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب نقش اور گالی کے الفاظ آئیں تو مضمر وہ اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سنا کہ ہنسی وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی نقش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرمادیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورت و مصلحت سرور کوین صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ اُتکتھا یا بخاری شریف ۳۲ پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں مدیق اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اُمُّهُ مُعْبُ بَطْرًا لِّلَّات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ مرتجح کراتے، ۸۔ الآداب بالتمتہ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب و احترام کا معاملہ کرنا، ایسا نہ ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے، تو اس امام کے بارے میں سو راہی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہی کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرتدہ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعی اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہ نے فرمایا تو بہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعی اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرمادیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بافرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارہ کار نہوتا، ۹۔ احترام العلم والعلما یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرنے والے ساتھی اور رفیق درس اور کتاب بلکہ درس گاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھ کر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیے، ۱۰۔ اصلاح الہیتہ یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت و سنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ مفسرانِ کریم میں ہے

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ، (آلۃ)

## الْوَاعِ كِتَابِ حَدِيثِ

بمحمداً اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے جہاں سنن ابو داؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں الْوَاعِ کتب حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقع ملا تو بعض الْوَاعِ کتب حدیث اور ان کی تعریف، مصادیق و امثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے نتیجہ اور تلاش سے صرف دس بارہ الْوَاعِ کتب حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتب حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی الْوَاعِ سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمہ لایع کی تالیف تک پہنچیں سے زائد الْوَاعِ معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنئے کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس الْوَاعِ کتب حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے بھی بذل الجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس الْوَاعِ کتب حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمہ بذل اور مقدمہ لایع دونوں کو سامنے رکھ کر افضلی الہما کے مقدمہ میں پچیس کے قریب الْوَاعِ کتب حدیث کی تعریفات اور ان کے مصادیق و امثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تھوڑا سا وقت نکال کر ان کو دیکھیے، جن کتابوں کی تصنیف و تالیف میں حضرات محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیث نبویؐ کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ، ہمیں بھی فادانِ حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کیسی سعادت کی بات ہے، بہر حال چنداں الْوَاعِ کتب حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں جن کی تعریف تسمیہ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ نہ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف ہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہذا حسب صحابی کے نام کے شروع میں الف ہو گا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابی بن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں بار ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفاء راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں ین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد، الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی مسند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کی جائیں، مثلاً مسند الاربعہ جس میں صرف خلفاء اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیختہ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جادیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر دے، مثلاً اسماعیلی نے حدیث الاعمش کو جمع کیا، اور امام نسائی نے تفصیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ شیخ لفظ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مایذکوفیہ الاحادیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو شیخ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذکوفیہ الاحادیث علی ترتیب الھجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف ہجی کے اعتبار سے ذکر کی جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہذا معجم اور ہر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیختہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسماء صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم اوسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معجم اور مسانید میں چونکہ مسانید کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہونی چاہیے جس میں ان مسانید اور معجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انواع کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی، اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے، چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور الدین مرقدہ نے بھی مجمع منیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرایمینی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتاب الستہ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے۔ صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزنیؒ کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف تم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھ کر لکھی جائے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیے تھیں، کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہوگا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب مجہمیں پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی المعجمین کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرمادیں جو اصل یعنی معجمین میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض مشکم فیہ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تقب کیا ہے۔

۹۔ المستخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے، اور وہ اس طرح کہ صاحب مستخرج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنف اصل واقع نہ ہو بلکہ صاحب مستخرج کی سند مصنف اصل کے شیخ یا شیخ الشیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویت حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دوسئیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور مجمع مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابو نعیم اصفہانی جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحب مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنف اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنف اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنف اصل سے شیخ یا شیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض مجمع ہو مثلاً علو سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰۔ الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کئے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلم کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱۔ غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہیے کہ لغات حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے فرمایا، صدوا اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغات حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیان مراد اپنے گمان سے نہیں کر سکتا، اسی طرح اسمعی جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجراح حق بسقبہ کے معنی دریافت کئے گئے کہ سقبہ کے کیا معنی ہیں؟ تو فرمائے گئے، انا لا افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولكن العرب تزعم ان السقبة اللزيق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کر سکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقبہ کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱۔ کتاب الغریب ابو عبیدہ قاسم بن سلام کی، ۲۔ الفاہق زحشری کی، ۳۔ کتاب الغریبین ابو عبیدہ ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النہایہ ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر پٹنی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النہایہ سے زیادہ منظم ہے۔

۱۲۔ العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے، علل جمع ہے علت کی، علت



محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین و ناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس علل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کی جائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنیؒ کی، اور امام ترمذیؒ کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذی کے اخیر میں ملتی ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر ابن ابی حاتم کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیۃ ابن جوزی کی،

۱۳۔ کتاب الاربعین یا اس بعینہ، جس کو ہمارے یہاں چہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؒ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کوئی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی أربعین حدیثانی امد ینہا بعثت اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً وشہیداً۔ یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نور اللہ مرقدہ نے ایک چہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں، ابن رجب حبشی، ملا علی قاری اور شیخ ابن حجرؒ کی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی ایک چہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے ایک حدیث یہ پیدا کی ہے کہ تمام امارتیں مجھ میں سے اس طرح ملی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس چہل حدیث کی زیارت سے شرف ہوا ہوں۔

۱۴۔ تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متون احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ معانیج الستہ اور مشکوٰۃ المعانیج میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متون احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحب مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتب مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے جمع بین الصمیمین حمیدی کی، تجرید الصحاح دزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر الجزری کی، اور مجمع الزوائد بیہقی کی، جس میں انھوں نے صحاح ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند الزہار، مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطیؒ کی جس میں انھوں نے تمام احادیث کو بالاستیعاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنفؒ کا انتقال ہو گیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انھوں نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتباً علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انھوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کنز العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی متقی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵- المسلسلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث مسلسلہ کو ذکر کیا جائے اور الحدیث المسلسلہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بالمصافحہ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے مصافحہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بقراءة سورة الصف یعنی ہر شاگرد نے جب استاد سے یہ حدیث سنی تو استاد نے بوقت تحدیث سورۃ صف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احادیث مسلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح مسلسل بقراءة سورة الصف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی کتاب المسلسلات جس کا پورا نام الفضل المبین فی المسلسل من حدیث البنی الامین، مشہور ہے، مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے ۱۲۳۷ھ میں طبع کرایا تھا،

۱۶- شرح الاثر یہ بھی انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کی جائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کی جائے، اور یہ کام وہی حضرات مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں، امام شافعیؒ کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں۔

۱۷ - الكتب المؤلفة في الادعية الماثورة، النواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل ایوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل ایوم واللیلہ ابن سنیؒ کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، المحصل لمصن محمد بن محمد بن محمد جزری شافعیؒ کی، اور المحرب الاعظم ملا علی قاریؒ کی، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ و اکابر المحرب الاعظم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الجزولی السملالی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواع کتب حدیث ہم نے بیان کر دی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض السامی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بسم اللہ تعالیٰ و توفیقہ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمہ العلم والکتاب پورے ہو گئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہو جائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہذا پہلے اس کو سن لیجئے!

## ہندوستان میں علم حدیث

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہیے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نور اللہ مرقدہ پر جا کر مل جاتی ہیں،

در اصل صورت حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علم حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلاد عربیہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صفائی کی مشارق الانوار پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہو گیا تھا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلاد عربیہ میں علم حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تحصیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوریؒ صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۹۷۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمت حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علم حدیث علماء حجاز سے حاصل فرما کر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوریؒ المتوفی ۱۰۱۸ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنویؒ المتوفی ۱۰۶۶ھ، جن کی تصنیفات علم حدیث

میں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبدالحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ کا۔ انہوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز اشاعت بنایا، اور شروح حدیث میں بعض ادب کی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دو شرحیں تصنیف فرمائیں، ایک عربی میں یعنی لمعات التفتیح اور ایک فارسی میں یعنی اشۃ اللمعات پیران کی اولاد و اتحاد میں۔ محدثین پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کی شروعات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۰۹ھ کا مبارک دور آیا، شاہ صاحب نے حجاز تشریف لیا اور وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنی سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپسی کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۳۹ھ نے آپ کی نیابت کو حق ادا فرمادیا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب مہاجر کی المتوفی ۱۲۹۶ھ اور پیران کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی المتوفی ۱۲۹۶ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حمزہ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی المتوفی ۱۲۹۶ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد راس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی المتوفی ۱۳۲۲ھ ہیں جنہوں نے دسیوں برس تک تمام دورہ تنہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دارالعلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہمیں مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور اخلاقیات درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پیران کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نورالشمس قدسہ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں، حق تعالیٰ شانہ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمائے، جس طرح صورتہ سند حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہو گیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے | علامہ نے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر

زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحب حدیث تک پہنچائے، یہ اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطی لکھتے ہیں ارسال و افعال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہودیوں کو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے واسطے باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یقتضون بحیث یکون بینہم و بین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصر اوانہا یبلغون الی شمعون و یحزہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سند میں شمعون اور بولص سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ جذبات و سکنت کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلم نے مقدمہ مسلم میں حضرت عبداللہ بن مبارکؓ کا ارشاد نقل فرمایا ہے الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضرات محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیث نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

بیان سند کی احتیاج | یہ بات ایک بدیہی کی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث

کی جلالت شان اس کو بیان سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماع حدیث پر استخلاف کرتے دیکھ پہلے آپ اس بات پر قسم کھاتے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط و احتیاط اتقان و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہر تاج چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیان اسانید کے

لے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں۔ مثلاً نقب الراہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص البزج تخریج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایت حدیث اپنے حفظ سے یا اپنی خاص کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقت روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتب حدیث، متون احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیث اپنے حفظ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماع حدیث و اسماع حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تعانیف و کتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدیث بلکہ حدیث و تواتر تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالب حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوت حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غریبکہ اس زمانہ میں ثبوت حدیث یا متعہ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ و مشہورہ کتب حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعث برکت اور سرمایہ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سند حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آچکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوعہ ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الامرشاد الی معصیات الاسناد، اور میں نے مثال کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمہ او جز میں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حصہ شاہ ولی اللہ صاحب سے لے کر صاحب کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحب کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، یہیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

اب اس کتاب یعنی ابوداؤد کی میری سند سنیے، میں نے  
ابوداؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

## میری ابوداؤد کی سند

پہلی مرتبہ منشیہ جو میں جو میرا دورہ حدیث کا سال تھا، اس میں ابوداؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت  
مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ سے پڑھی، اس کے بعد منشیہ جو میں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں  
ابوداؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ ابوداؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے پڑھی۔

بہر حال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحب سے،  
وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد  
گنگوہی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ  
ابوسعید مجددی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغفریز صاحب سے۔

اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدار دی جس کا اعجاز حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کا ہر  
روز ایک مستند بہ وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اسی سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے  
سب سے پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سب سے پہلے پڑھا ہوا تھا، غرضیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد  
حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہو گیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابوداؤد کا نسخہ جس میں میں سب سے پڑھایا  
کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات  
کی شکل میں اور عمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بھائی اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں،  
باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمایا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روز آئے تھوڑا  
تھوڑا جتنا میں سب سے پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک مجد اللہ کتب پوری ہو گئی، سال  
کے اخیر میں آخری دن سب سے کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب  
ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھ کر  
ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے  
گھنٹہ میں کتاب کا آخری سبق شریعہ کرکے چوتھے گھنٹہ کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب تم کرانے کے بعد احقر حضرت  
کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے،  
چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ اس پورے  
وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنة مثواہ وحشرنا معہ۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخؒ سے ہے اور حضرت شیخؒ کی تین سندیں ہیں دو سندیں قرارۃً اور ایک سند اجازۃً، حضرت شیخؒ نے سلسلہ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد مکی صاحب سے پڑھیں، اور اس کے بعد سلسلہ میں مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوریؒ سے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخؒ کی دو سندیں تو قرارۃً ہو گئیں اور تیسری سند اجازۃً ہے۔

حضرت شیخؒ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایت کرتے ہیں مولانا محمد مکی صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ سے، وہ حضرت مولانا ملک علی نانوتویؒ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلویؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی تیسری سند جو اجازۃً ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں مولانا عنایت الہی صاحب (مدرسہ کے ہتھم اول) سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحب سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے نور اللہ مذاق دھور۔ حضرت شیخؒ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازۃً ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سند عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوں ہمارے حضرت شیخؒ نور اللہ مرقدہؒ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوریؒ کو اجازت حدیث حاصل ہے حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گزر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے ابو داؤد شریف، ماہ رمضان المبارک، حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھاؤیؒ نمبر۶ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھاؤی شاگرد ہیں شاہ اسحق صاحب کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

اس کے علاوہ دو سندیں حضرت سہارنپوریؒ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوریؒ

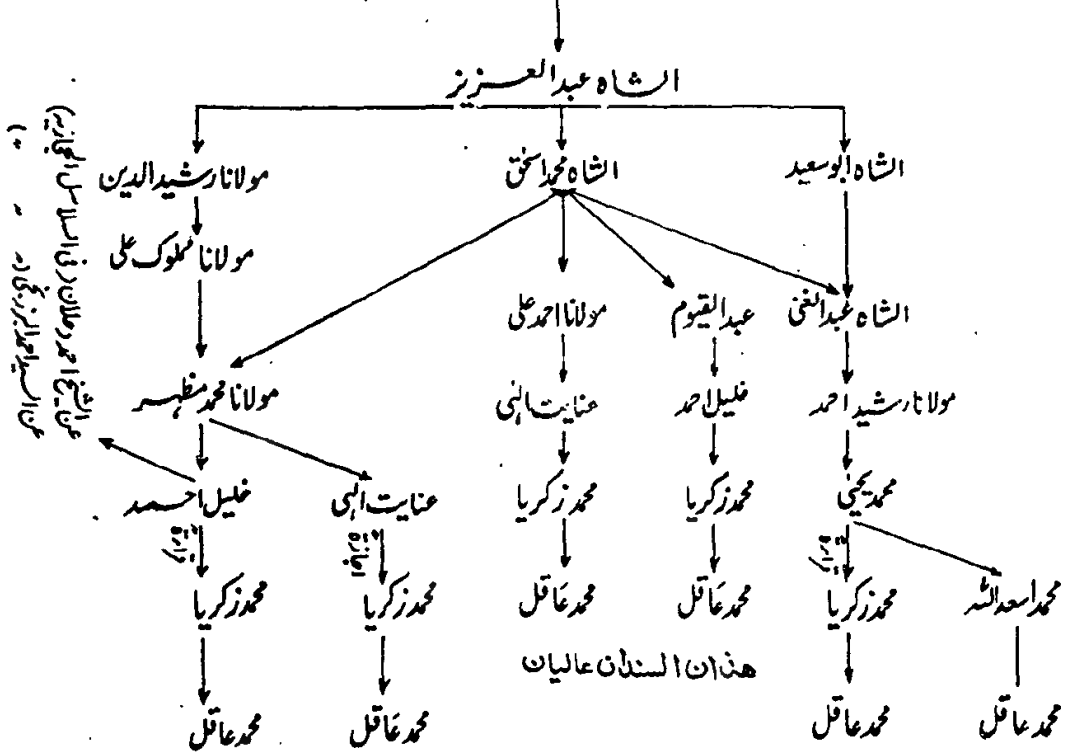


حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازت حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشیخ احمد دحلان، ۲۔ عن السید احمد البرزنجی، اس طرح حضرت سہارنپوری کی کل پانچ سندیں ہو گئیں، جن میں دوسریں قراءۃ ہیں اور باقی تین اجازۃ۔

مذکورہ بالا سلسلہ آسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکت سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمۃ العلوم والکتاب، واللہ ولی التوفیق والسداد واخرو دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین، وصلى اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا معتمد الدین و محببہ اجنبین

### مسند الہند شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی



عن الشیخ احمد دحلان و علی السید احمد البرزنجی

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**ابتداء بالبسملة وترك حمد** مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفا کرتے ہوئے شروع فرمایا حمد کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قسمر آن کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرا باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتداء ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کلام امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو یقر اور ایسا ہی دوسرے مغفرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے موطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب ہی نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمد کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو یقطع، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ اس مقام پر ابو داؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل المجموع دیں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔

۲۔ اس روایت میں کتابت کی تید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتداء بالحمد مذکور ہے، ہر سکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے کھتے نہ تھے۔

۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سند ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔

۴۔ ابتداء بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان و تقریر) کیساتھ، کتاب، خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد للہ ثم الحمد للہ الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتداء صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم من محمد رسول اللہ الی ہرقل الخ اور الخمامہ مدینیہ میں ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد عثمانی نقلًا عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبی ان من یرکب العلم ان ینسب الی قال ۱۳

هذا ما ناضى عليه محمد رسول الله وغيره وغيره۔

۵۔ حمد سے مقصود نفی ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد، جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لم یبدأ بذكر الله ثم هو قطع وابتر، اور نفی ذکر بسلسلہ سے حاصل ہو گیا

۶۔ حمد کہتے ہیں صفات کمالہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے، یہ جواب حضرت شیخ کے والد مولانا محمد مکی صاحب کو پسند تھا۔

فائدہ :- علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بسلسلہ و الحمد لہ کی روایات میں تطبیق دیتے ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسلسلہ و الحمد لہ الگ الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعارض مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر اضطراب ہے بعض رواۃ حمد لہ کو اور بعض رواۃ بسلسلہ کو ذکر کرتے ہیں۔

## کتاب الطہارۃ

مصنف نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انوار کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب پر ہو، اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں، اس لئے امام ابوداؤد نے اپنی اس سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، الایہ اور ام العبادات و جامع العبادات صلوة ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ و اقام الصلوۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے لئے کچھ شرائط ہیں جنہیں اتنی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ مشروط پر مقدم ہو اگر قی ہے بوجہ موقوف علیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

کتاب اور باب کی اصطلاح | بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بنسبہ کیا جائے یعنی جنس مسائل بیان کرنا پیش نظر ہو تو اس کو کتاب سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

لہ کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانے تا بین سے ہے جیسا کہ صاحب سنن نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتاب کے معنی بھی لفظ جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنو عہا کیا جائے  
یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی  
ایک لفظ میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے متنازع کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے  
تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جملہ ہے، ان تینوں کے درمیان آپ نے بہت ایسے ہی سمجھتے ہیں کہ مناطہ کے  
یہاں جنس، نوع اور صنف کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحيوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف اخضر،  
جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتاب عام، باب خاص اور فصل اخضر ہے۔

**طہارة کے معنی اور اقسام** | طہارة مصدر ہے طہر یطہر کا نعرہ اور کرم ہے، اس کے معنی لغوی ہیں  
انتظامه والتنزه عن الاحتزار والادناس یعنی گندگی اور سیل کیل سے

پاک و صاف ہونا، اور شرعاً طہارة کہتے ہیں، "ازالہ محدث یا غیث کے لئے قاعدہ شرعیہ کے مطابق احد الطہرین۔  
(ای المار والتراب) کو استعمال کرنا، تو طہارة کی دو قسمیں ہوتیں، ۱۔ ازالہ محدثہ، ۲۔ ازالہ غیث، پھر اول کی دو  
قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الا صغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الا کبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور  
جنس طہارة مراد ہے اس لئے کہ منفک کا مقصود دونوں کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ تم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان  
کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارة کی چند قسمیں ہیں، ۱۔ غزالی فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر الظاہر عن  
الحدث والنجسہ، ۲۔ تطہیر الجوارح عن المحرم، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوا اللہ تعالیٰ یعنی ہندروں  
قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ طہر پاک کن قلب مراد از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل بحول قلبی التائب

دھوی الاحب تمہنہ فی سودا شہ

## بَابُ التَّخْلِیِّ عِنْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ

(=)

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ منصفؒ نے طہارة کی ابتداء آداب استنجاء کیساتھ کیوں فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام

لے منف کہتے ہیں اس نوع کو جو مقید ہو کسی تہ کیساتھ، جیسے الانسان الرومی لے ابو داؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب  
ضرر ضرب سے لکھا ہے، بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے صحیح لفظ ضرب نہیں قریب ہے، حضرت نے بدل میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

نے لکھا ہے کہ وضوء اور غسل سے پہلے قضاء حاجت سے فارغ ہونا اولیٰ اور مستحب ہے، سو جب یہ بات ہے تو مناسب ہو کہ ہمارے کی ابتداء آداب استنجاء ہی سے کی جائے تاکہ ترتیب ذکر کی ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے ہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خدا ج، کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض ہمارے موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور نواقض وضو میں کثیر الوقوع چیز خارج من السبیلین یعنی بول براز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف نے آداب غلاری بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منعقد فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربی نے عارفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجاء کے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللہم اجعلنا متاد بین بأداب الشریعة علی صاحبہا الفضل الصلوة والتحیة۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو آداب بیان کیا ہے وہ غلی ہے یعنی استنجاء کے لئے غلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر قضاء حاجت کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آرہا ہے۔ اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آرہا ہے، باب الاستتار فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، غلی مستقل ادب ہے اور تستر مستقل ادب ہے، غلی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استتار کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان نہ تو اسی جگہ پر رہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغيرة بن شعبه، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی دوسری حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بُد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لا يراه احد، کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

او مل ہو جائیں اور استخبار کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بعد کی مقدار سیلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ایجاد کی حکمت کیا ہے، علمائے لکھا ہے کہ گو تشریع یعنی لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج رنج میں تا مل ہوگا اور حیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل رائحہ کریمہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خصائص میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضل زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نگل لیتی تھی۔

قولہ ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسه عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ اَبْعَدَ یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، ای بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغہ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید يعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، المذهب، میں دو احتمال ہیں یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال عہد فارسی ہے، یعنی جب آپ جاتے مضموم جانا اور مضموم جانے سے مراد قضا حاجت کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جانے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلا ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً ببت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرفاض اور کنیف ہے سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے معنی نے ترجمہ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی معنی نے اَبْعَدَ سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے کبھی تو صریح یعنی لفظاً و معنی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر معنی یہاں پر بجائے تخلی کے باب الایجاد یا باب التباعد عند الحاجة قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و آئین ماہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمہ الباب میں کوئی وقت اور باریکی نہ ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ما جاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ذهب المذهب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور غائر ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

صراح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ | مولینا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں، جیسا کہ عرف الشذی میں ہے کہ صراح ستہ میں سب سے

اعلیٰ تراجم تومیم بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سابق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ غیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری مل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ ملاح میں تقریباً ششامول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صحیح مسلم، اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ لائے نہ دیے، گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے سبب و مرتب ہے، لیکن غادین اور تراجم ابواب انھوں نے از خود قائم نہیں کئے بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور درزی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملجاتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا مل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز، ان براز با کے فتر اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے مہی و مسیح اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر بخاری کہتے ہیں کہ اصلی معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں تفصلاً حاجۃ سے کنایہ ہو گیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضا حاجۃ کرتے ہیں جس طرح کہ خلار دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں، اور پھر اس کو نیازاً محل قضا حاجۃ میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضا حاجۃ خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ برازیں دونوں حرکت فتر اور کسرہ جائز ہے یہ جو ہری اور صاحب قاموس کی رائے ہے، لیکن فطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جو ہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غلط یعنی انسان کے بدن سے جو فضلہ نکلتا ہے ہذا براز مشترک ہما دونوں معنی میں

دفع تعارض بین الروایات الواردة فی الباب | حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر کی میت مفسدہ والی روایت جو باب الیخسۃ فی استقبال القبلة میں آ رہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس لئے آپ کا مکان کے اندر قضا حاجۃ کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی دو توجیہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بناءً الکثف فی البیوت سے پہلے کی ہر

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بنے شروع ہز گئے تو آپ نے اس ابعاد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عادت شریف جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجار نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجار فرماتے تھے، مگر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ مصنف کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اول میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر مصنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیث ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دراصل حدیث ثانی حدیث اول کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے مصنف نے یہ سب نہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے امارۃ تو بوجہ قوت کے حدیث اول کو ذکر کیا، اور حدیث ثانی جس میں ضعف تھا تاہم اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور ثواب میں ضعیف حدیثیں بھی پل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

**سند سے متعلق بعض امور و اصطلاحات** قولہ حد ثنا عبد اللہ بن مسلمۃ، جانا چاہئے کہ گزشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متون احادیث کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انہوں نے صرف متون احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تصانیق میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کتابوں میں متون احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جانا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ سو یہاں پر حد ثنا کے قائل امام ابو داؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابو داؤد کے شاگرد ابو علی نووی ہیں، اور عبد اللہ بن مسلمہ مصنف کے استاذ ہیں، ابتداء سند میں حد ثنا اور اخبارنا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنا سند میں اختصار کر کے حد ثنا کو ثنائیاں لکھتے ہیں اور اخبارنا کو آنا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں آئے سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے، جو لکھتے ہیں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حد ثنا عبد اللہ بن مسلمہ قال، حد ثنا عبد العزیز، نیز ہر سند کو دہر قال سے شروع کیا جائے جو محفف ہے وبالسند المتصل من الی المصنف



کا اس اضافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنف سے شروع ہو رہی ہے، اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنف تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصہ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وہیہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے، اور اگر کوئی مشروع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہئے۔

**لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد** نیز جاننا چاہئے کہ لفظ ابن قبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف

صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہوگا وہی اعراب لفظ ابن کا ہوگا، جیسے یہاں عبد اللہ بن مسعود میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہوئی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہوگا، اور سلمہ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔ نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم نمون ہو تو اس کی تنوین

ساقط ہو جاتی ہے، جیسے: **مَسْدُ بْنُ مَسْرُودٍ** میں مسد دمون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو **مَسْدُ بْنُ مَسْرُودٍ** پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، الایہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے: **حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَالِكٍ ابْنُ بَجِينَةَ**، یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والدین اور بھینہ عبد اللہ

کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور بھینہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زوجین ہیں، اور ابن بھینہ میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوں گی ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن بھینہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لازمی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا، لہذا خوب سمجھ لینا چاہئے، عبارت حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمداً فليتبأ مقعده من النار کے ذیل میں اسمعیٰ لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بنا پر اس طالب علم کی طرف سے برا خطرہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارتِ حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا، اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

اب یہاں سند حدیث کی ایک

خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ

## حدیث و اخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

یہ کہ حدیثنا اور اخبارنا میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و تحدیث کے درمیان لغت تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحاب درس نے ائمہ اربعہ کا یہی سلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیثنا تو اس وقت کہا جائے گا جب استاد نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاد بغور سنے تو اس کے لئے لفظ اخبارنا استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ، امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا و خبرنا و انبأنا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ و امام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلقاً خبرنا و حدیثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تلمیذ قرأت کرے تو اس وقت اخبارنا قراءۃ علیہ اور حدیثنا قراءۃ علیہ کہنا چاہئے، حاصل یہ کہ مطلقاً اخبار و تحدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاد پر قرأت کرے تو وہاں اخبارنا و حدیثنا کیساتھ قراءۃ علیہ کا اضافہ کیا جائے گا۔ ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض مؤرخین

دقیق و ہم الامام النسائیؒ اخبار ہو یا تحدیث بوقت روایت اسکا استعمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے سماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں متعاشر ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو سماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدیثنا یا خبرنا کہنے کا حق نہیں ہے مگر ابو داؤد قرطبی علی الحارث بن مسکین و اناناشد و کذا الامام النسائیؒ و البسط فی الغیض النسائیؒ

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین تحدیث کہتے ہیں اور قراءۃ علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ تحدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض نقباء کا مذہب اس کے برعکس ہے یعنی اخبار اولیٰ ہے تحدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بتایا جاتا ہے۔

## تحمل حدیث کے طرق

جانتا چاہئے کہ حدیثنا اخبارنا انبأنا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں، ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحمل حدیث کے کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریق تحمل کے لئے طریق تعبیر الگ ہے، سودوکا بیان تو آچکا ہے، ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ رواة علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازة من الشیخ مشافہة یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاد کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالب حدیث کو بائشافہ روایت حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبأنا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولة ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی مسوعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازت کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کوئی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقت روایت کہا جائے گا حدیثی فلان سناد لث یا فاولی فلان

پانچواں طریق تحمل الکتابۃ والکتابۃ ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر دے جس کو دی جا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھ کر اس کے پاس بھیج دے اس کی پھر دوئیں ہیں کتابۃ مجردہ اور دوسری موقوفہ بالاجازۃ۔ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجاہۃ کہتے ہیں، وجاہہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجہت فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

فائدہ: یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

## شرح السند

حدیثنا عبد العزیز یعنی ابن محمد، یہ عبد العزیز بن محمد الدراوردی کے ساتھ مشہور ہیں، درادور خراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سبکی المفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاری نے ان کی روایت کو منفرداً نہیں لیا ہے بلکہ موقوفہ بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایت امتیاز ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جلا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

لے یعنی بوقت روایت اسلئے کہ روایت حدیث تحمل حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدیثنا اور کبھی اخبارنا وغیرہ۔ ۳۔ اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آ رہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں۔ حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلمہ نے اپنے استاذ عبدالغزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا۔ ان کی دلایت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنف اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلمہ کی مراد عبدالغزیز سے عبدالغزیز بن محمد ہے یعنی کے لغوی معنی یزید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلمہ کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنف ہیں۔ مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلمہ مراد لیتے ہیں عبدالغزیز سے عبدالغزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ۔ یہ ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں جن کا فقہار سبعہ میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعضوں نے کہا ابوسلمہ ہی نام ہے۔ بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، دقیل اسماعیل، حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو دہم ہوا، ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہو گئی، انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن مسلمہ ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن مسلمہ طبقہ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ منصور بن مسلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرہد۔ یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مسند جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انھوں نے ہی تصنیف فرمائی۔ ان کا سلسلہ نسب بھی بہت عجیب و غریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسماء کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محمووم یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عمل ہے۔ بخارا ترجاتا ہے، ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب حضرت مولانا سعد اللہ صاحب انوار اللہ مرقدہ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سبق میں فرماتے تھے مسدد کا سبب مسدد، یعنی مسدد واقعی اسم باسکی ہیں دراصل مسدد کے معنی مُصلَح اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس المکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، ضعف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبد الملک راوی کثیر الوہم سے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اول سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذرؒ نے اسماعیل بن عبد الملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے، اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابل حفظ ہیں۔

لہ یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن الزبیر، خارجہ بن زید بن ثابت، ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف، سعید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ ابن مسعود، سیمان بن یسار ۱۲ (تدریب ضحیٰ ۲) و قیل سالم بن عبد اللہ بن عمر بدل ابن سلمہ بن عبد الرحمن (معارف السنن ص ۱۳۵)

## باب الرجل يتبوا بولاً

(۳)

یہ آداب استنجار کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تنگی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے یعنی نرم زیر۔ اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے یتبوا، بمعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباحثہ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشا کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان و مٹ یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہو گئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب عدم الغوسہ بدن ہو یا ثوب لیکن امام نوویؒ نے غوسہ کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے حرج کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب درختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں مل جائیں تو معاف نہیں ہے، مارتلیل ناپاک ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارة الماء ادا کہ یعنی پانی کی طہارت کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

**حدیث الباب کی تشریح** | حدیث الباب جس کا مضمون ابھی ادھر گزرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعریؒ ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت

میں ان کے استفسار پر بصرہ بھی جہاں ابن عباسؓ مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباسؓ بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے والی بنا کر بھیجے گئے تھے انہوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؒ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انہوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؒ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؒ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جاننا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؒ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؒ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانہ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح صحیح مفہوم صحیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہو گئی، اور وہ یہ کہ انہوں نے فكان يحدث کو بجائے صیغہ مہول کے صیغہ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہو گیا، نیک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جوالفاظ ہیں يسئله عن اشياء اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابن عباس کا استفہار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث کرائی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

قوله فأتى دمثا، دمث کسریم اور سکون میم دونوں کے ساتھ ہے لغت رخو یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہو جاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمث کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خواہ نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دمث ليس بالجاني اى كان ليتن الخلق، فليزنت، اس کا مصدر ارتیاد ہے، ارتاد یرتاد ارتیاداً، اور مجرور میں، راد یرود رواداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریٹ ہونی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جدا ہونے سے تعبیر کر دیا۔

۳۔ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضا مندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

نیز اس حدیث سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ **الروایۃ بالکتابة** | روایت بالکتابہ جائز ہے، یہ بات پہلے گزری تھی کہ تحمل حدیث کے طرق میں

سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایت بالکتابہ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجرورہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدیجائے، دوسری مقروۃ بالا جازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایت کی اجازت، بھی دے ہشٹایوں کہے اجزتک ماکتبت لک، جمہور کے نزدیک کتابتہ کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجرہ ہو یا مقررہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کتابہ مجرہ کو معتبر نہیں سمجھتے، جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کتاب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیئہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

## شرح السند

حدیث احمد بن حنبل سے حماد بن سلمہ ہیں، سندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حماد بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالنبتہ ۳ یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید البغلی ہے شیخ بڑے میاں یا استاد دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، سند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوی مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہر

## راوی مجہول کی روایت کا حکم

مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال، مجہول العین کہتے ہیں، من لم یرد عنہ الا واحد یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن ہدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً و ظاہراً، یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، جمہور کے نزدیک قسم اول کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

۱۔ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو ابواب المواقیت میں باب من نام عن مسلوۃ و نسیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل فاحمد بن ثابت، یہ روایت ترمذی اور ابی یوسف میں بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔  
 فائدہ:- نیز ایک بات اور جانتا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفامیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو  
 اور اگر مسند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابہ کلمہ  
 عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے  
 بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے مجتہد ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو  
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

## بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

(۱)

مجموعہ آدابِ غلام کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعا پڑھے جو  
 ماثور و منقول ہے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغَبْثِ وَالْجَبَابِثِ، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور  
 کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْغُبُثِ وَالْجَبَابِثِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت  
 میں لفظ بسم اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعا اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور  
 عبد اللہ بن عمر بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں سہل میں ایک واقعہ  
 لکھا ہے عزیزیؒ کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو الحمد للہ پڑھوں  
 یا نہیں، انھوں نے کہا کہ نہیں جب تک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعیؒ کے پاس گیا میں نے ان سے  
 یہی سوال کیا، انھوں نے فرمایا اِحْمَدُ اللّٰهُ فَاِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ يَصْحَدُ وَلَا يَهْطِلُ۔ ہاں! کچھ حرج نہیں ہے۔  
 بیت الخلاء میں الحمد للہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا  
 نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجات کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول اَلِیْہِ  
 یَصْعَدُ الْعَمَلُ الطَّیْبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ کی طرف، بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔  
 حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا بیت الخلاء میں  
 داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان یدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے  
 بات صاف ہو گئی، قولہ من الخبث والخبائث، خبث با کے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت  
 میں غیث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،



یا یوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے، بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے، ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر زنی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں، خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں، ۱۔ خبث سے مراد ذکر ان الشیاطین اور خبائث سے مراد اُنات الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبايح و شرور ہیں اور خبائث سے مراد معاصی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض مفسرین نے یہ کی ہے کہ جب، اعوذ باللہ من الخبث، کہہ کر شیاطین سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور نشر ہوں گے، اب اس انتقال و انتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھل کر لگ جائے اس لئے کہا گیا و الخبائث یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

## شرح السند

قوله قال عن حماد بن عمار یہاں پر سند میں مصنف کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبد الوارث، دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنف ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسد نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللهم انی اعوذ بک، اور مسد نے عبد الوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللهم کے اعوذ باللہ ہے، اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسد کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آری ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبد الوارث دونوں اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللهم اور اعوذ بک لفظوں کا اختلاف خود عبد العزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ گذشتہ روایت میں حماد اور عبد الوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قوله وقال وهيب عن عبد العزيز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبد العزیز کے جو تھے شاگرد ہیں، انھوں نے آکر حدیث کو الٹ ہی دیا، گذشتہ تین راویوں نے حدیث کو فعلی قرار دیا تھا، یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ ایسا کیا کرتے تھے اور انھوں نے آکر حدیث کو قولی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعا پڑھنی چاہئے، وہیب کی روایت بظاہر تعلیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنف نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ وقال وهيب ای بالسند المذكور، تو اس صورت میں یہ تعلیق نہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۲۔ عن زید بن ارقم، یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعا مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیاطین کا محل ہیں، لہذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء محقر یعنی محل حضور شیاطین اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے خالی ہوتے

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیاطین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیاطین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیاطین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آدمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیاطین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشتے نہیں۔

قوله ان هذه الحشوش، یہ حشوش بضم الحاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حار پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے، اس کے معنی میں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب جنگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استہجار کرتا ہے اس لئے حشوش بولکر مجازاً قضاہ حاجۃ کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طابعمانہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استہجار کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللعینین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استہجار کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اس مقام کی تقریر دیکھنے سے حل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہئے کہ زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح یہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقم رضی اللہ عنہ ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طرف اس کی نسبت درہم ہے۔

## بَابُ كَرَاهِيَةِ اسْتِقْبَالِ لِقَائِهِ عِنْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ

(ح)

منجملہ آداب غلام کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قضاہ حاجۃ یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنف نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علماء میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آئمہ مذہب مشہور ہیں

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہری اور بعض

مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

۲۔ ایب الائمۃ فی مسئلۃ الباب

۲۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروہ بن الزبیرؓ ربیعہ لڑائی امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔  
 ۳۔ الفرق بین الصحراء والبنیان یعنی محرار میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ محرار میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔  
 ۴۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ محرار ہو یا بنیان، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۵۔ انہی للتنزیہ استقبال واستدبار دونوں میں کراہت تنزیہی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۶۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحراء استدبار فی الصحراء یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے،

۷۔ انہی لیشل القبلتین یعنی قبلہ منسوخ بیت المقدس اور غیر منسوخ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال واستدبار منسوخ ہے، یہ ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ سے منقول ہے۔

۸۔ انہی یختص باہل المدینۃ ومن علی سببہم کہ استقبال واستدبار کی مانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہل مدینہ کا ہے اور اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابو عوانہؒ سے جو مزینی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جہود کے نزدیک علت منع احترام قبلہ ہے کہ قضا حاکم کے وقت استقبال واستدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شعبی کے نزدیک احترام مصلین ہے یعنی محرار کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے مانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال واستدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشف عورت الی القبلة کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورت پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال واستدبار منسوخ ہوگا، چنانچہ قصداً اور حجامت میں خروج نجاست ہے اور وطی، ختان اور استحداد میں کشف عورت ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا ویسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلة مکروہ تنزیہی اور لغو مکروہ تحریمی ہے۔

۱۔ عن سلمان قال قیل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمانؓ سے بعض لوگوں نے اعتراض کیا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ سلم شریف اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے، لقد علمکم نبیکم کل شیء حتی الجزاء کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تعلیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قضا حاکم کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں: نبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔) الخیراءۃ میں غار کا کسرہ اور فتح دونوں جائز ہے اس کے معنی قصار حاجت کے ہیں، نیز غلط یعنی فضلہ پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتح کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے معنی، بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمانؓ نے معترض کے اعراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبیؐ نے واقعی، میں ہر چھوٹی بڑی چیز کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو جیسے، یسأ لوندک عن الالهة قل ہی مواقیت للناس والنج، (آیہ) نیز اس سے ہماری شریعت محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الیہ الحمد للہ الذی ہدانا لاسلام۔

قولہ وان لا تستنجی بالیمین، یہ لآ، زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجاء بالیمین شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے اور ظاہر یہ کے نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

**استنجاء کے مباحث اربعہ** قولہ وان لا یستنجی احدنا باقی من ثلاثہ اجار جانا چاہئے کہ استنجاء

میں چار بحثیں ہیں، ۱۔ تحقیق لغتاً ۲۔ مکہ شرعاً ۳۔ عدد الاجار ۴۔ الاستنجاء بشی نجس

سو جانا چاہئے کہ استنجاء ماخوذ ہے نجو سے نجو کے معنی غلط یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجاء کے معنی ہوئے غسل موضع النجوا ومسحہ کہ مقعد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔

دوسری بحث استنجاء کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب ہے

۳۔ دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدر ہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور بغیر ازالہ کے نہ نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر در ہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک در ہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہ ہوگی،

تیسری بحث بھی اختلافی ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجا میں ایثار بالثلاث ضروری نہیں۔ ہے بلکہ مقصود انقار محل ہر انقار محل کے لئے جتنے اجزاء کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداء کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں ایثار بالثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذواطراف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہو جاتا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے، دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجا بالاجزاء میں آئے گا۔

جو تھا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقار ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے، لہذا روٹ و ریح کیساتھ استنجا شافعیہ حنبلیہ کے یہاں جائز ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روٹ و ریح طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لید ان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی ریح سے استنجا جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی ریح سے گو کا کافی ہو سکتا ہے لیکن مع الحمرۃ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب، باب ما نہی عنہ ان۔ مستنبی یہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجا کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزر لقد نہا ناصلی اللہ علیہ وسلم ان تستقبل القبلة بغائط او بول سے متعلق ہے۔

## شرح السند

ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے۔ الاعمش یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ معمر بن صحابہ ہیں۔ سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵ سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے تجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انہوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد القلی قولنا انما انا لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپؐ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن انور پر آپؐ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو بچپن میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپؐ نے یہاں پہلے ہی فرما دیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلۃ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اسی لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ، الْآیہ، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نسار یعنی اپنی بنات کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے۔ اس لئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہر حال آیت کریمہ میں ابوة حقیقی اور نسبی کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد کہا گیا ہے، لہذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورہٴ احزاب میں جہاں، الذبی اولیٰ بالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجَهُنَّ أَمْهَاتُهُمْ (آیہ) آیا ہے وہاں بعض قرآنہ میں وھوآب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے، ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا، جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوة کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوة و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسبی ابوة سے ہے۔

قولہ وھوآب لھم، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدلیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاق عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عَنْ الزُّوْثِ وَالرَّمَّةِ۔ رَمَّةٌ، یا تو جمع ہے، رمیم کی، پرانی ہڈی کو رمیم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفرد ہے رمیم کے معنی میں، استنجا بالرمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں کلاستہ، یعنی چکنا چٹ ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انقار اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جراثیم کی وجہ سے چمبہ نہ جائے، اور یا نجاست کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے، اسلئے کہ عظم میتہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو حنفیہ کے یہاں ظاہر ہے۔

۳۔ عن ابی ایوب روایۃ اذا اتیتہم الغائط، روایت، سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع حکمی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث، اور بسلخہ، یہ بھی رفع حکمی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے، عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہے، اتیتہم الغائط اس غلط سے مراد محل قضاء حاجت ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آ رہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مرا حیض یہ مرحاض کی جمع ہے، مرحض سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے، مرحاض، مکنیف، خلأ، مذهب اور تحشوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں سب ہم معنی ہیں

## مضمون حدیث

حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوالیوب انصاریؓ فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ انصاریؓ اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدلتے، یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جاتے اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آئے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قبلہ کی طرف راجح ہوگی اور دوسری صورت میں مراحض کی طرف راجح ہوگی۔

یہ حدیث جس میں: لکن شَرَقُوا وَغَرَبُوا مذکور ہے، ابو عوانہ کا مستدل ہے، ابو عوانہ کا مذہب پہلے گذر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا۔ اس کے دو ہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبال قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبال قبلہ اور تشریق سے استدبار قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، و لکن جَنَّبُوا وَ شَقَّوْا جَنُوبًا وَ شَمَالًا استنبھا کرد۔

ابوالیوب انصاریؓ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے صحرا اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ خفیہ کا مذہب ہے۔

## دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

قَوْلُهُ فَقَدْ مَنَّا الشَّامَ مشہور روایت یہی ہے اور محبین میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ رائج ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوالیوب انصاریؓ کے بارے میں یہ ہے کہ اِنَّهُ لَزِمَ الْجِهَادَ بَعْدَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گذرایا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان سجد بنوی سے بالکل متصل تھا، اور ۱۳ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں سجد بنوی سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؓ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جو ار رسول کو چھوڑ کر دین و اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوت مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں وفات پا رہے ہیں۔

۴ — عن معقل بن ابی معقل الا، یہ صحابی ابن الصحابی ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اور ان کو معقل بن ابی الہیثم بھی کہتے ہیں، قوله ان نستقبل القبلتين، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعی اور ابن سیرین قائل ہیں۔

جمہور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابو زید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو مکوں کو جو مختلف اوقات میں دئیے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استبداد رکھنا لازم آتا ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیت حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آرہی ہے۔

۵ — عن مروان الاصفہانی قال رأیت ابن عمر، ابو یمنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری اوشنی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اڑ بن جائے پیشاب کیا، مروان الاصفہانی نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر استنجاء کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی سائر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں سائر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

**حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات** | جانتا چاہئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات

میں نبی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ اس کو مفید فرما رہے ہیں، اب اس تفسیر میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا آغاز بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آرہی ہے، و اذا جاز الاحتمال بل للاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم دہیں دیں گے۔



نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابو داؤد نے بلکہ منذری نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں احادیثہ ابا طویل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اسی لئے حافظؒ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اسی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی صرف یہ ایک روایت جو مرفوعہ نہیں بلکہ موقوفہ ہے اس میں ممانعت مقیداً ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات مجملہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی، اب پھر جب کہ یہ سنداً ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

## باب الرخصة في ذلك

③

اس باب میں جواز استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہو گیا ذلک کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنف استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحتہ صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از تبیل "سراہیل تفسیر المحرر"، اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظہر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حنيفة مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے ہی تنہا وارث تھے، اور حفصہ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنی کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لبنتین، یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قضا فرما رہے تھے، اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہو جاتا ہے، لہذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قضا الحاقہ ثابت ہو گیا۔ یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمرؓ نے اوپر جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آ ہی گیا کہ وہ قصد اُدیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے، بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمانیؒ نے اسے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انھوں نے قصد اُدارادہ ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا حصہ دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصد اُدیکھنا گویا علمی و شرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے، قولہ علی لبنتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استدبار ہموار زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے ثلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھاس تبرز علی لبنتین۔

**خفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات** | جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے

اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قضا راجحہ کے وقت استقبال و استدبار فی البیان جائز ہے، صرف صحابہ میں ممنوع ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعوی و خصوص الدلیل، یعنی جہو کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال و استدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جواز استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم المنع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح الحرم علی المباح، یعنی جب محرم اور مباح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح برتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایات قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۵۔ الفرق بین عین القبلة والمہتہ، یعنی اصل مہتہ عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

۵۔ المعتبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجہ تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ و چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

۶۔ النظر الفجائی لایقتد بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بناء نہیں ہو سکتی ہے دیے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک ظاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طبابت سے سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں۔ رسالہ شیم الحبيب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہؓ انہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ استقبال قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انھوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحقؒ راوی ہے، لہذا نتیجہ بنی الاحکام نمبر ۵۵۵ فرماتے ہیں کہ یہ حکایت فعلیہ لا عموم لہا کے قییل سے ہے بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت مرتجح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا معارضہ کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے دراصل محمد بن اسحقؒ کی تعدیل و ترجیح میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المغازی ہیں۔ فن تاریخ و سیر کے امام ہیں لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، ہوا میر المومنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجال من الدجاجلة۔ یعنی مکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انھوں نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقۃ ثقۃ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسک احناف کی وجہ ترجیح | منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قویٰ ہیں اور اس باب میں مصنفؒ نے صرف

دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ نوں فعلی ہیں، ائمہ تلاش کے پاس ایک روایت قویٰ بھی ہے جو مسند احمد و ابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الفضل عن عزالہ بن مالک عن عائشہؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو قضاء حاجت کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعد فی القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قنطار حاجۃ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کی تفسیر کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً ممانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

## بَابُ كَيْفَ لَتَكْشِفَ عِنْدَ الْحَاجَةِ

ج

اس ترجمہ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب، ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدّر بدرا الضروریۃ، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قنطار حاجۃ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایک دم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قنطار حاجۃ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمین کے قریب نہ ہو جاتے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعزیری اور کشف عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ اور علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

تال ابوداؤد رواہ عبد السلام بن حرب الخ اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، وکیع اور عبد السلام، مصنف کا مقصود تلامذہ اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں، دو طرح ہے، اول یہ کہ وکیع کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابی، اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ وکیع نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنف حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں رھو ضعیف

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے، لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آتا۔ چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنف کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہوگا۔

اس لئے اپنے اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب یہی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن قیمؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنف کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اول پر بھی ضعف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعمش کا سماع انس سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعمش کا سماع نہ انس سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم اصفہانیؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ مسندریؒ نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؒ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، مسندریؒ کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

خاندکاءؒ جانتا چاہتے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کیساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبدالسلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، بحر اس صورت میں امام ترمذیؒ کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضا یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

## بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۷)

قضاء حاجۃ کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلافِ ادب ہے، مکروہ تشریحی ہے، ہاں! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جائے، مثلاً کشفِ عورتہ عنداً لاٰ خرجیہا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدیثی ابو سعید قال سمعت النخ قوله لا یتخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا میغہ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منفی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے قضاء حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ قضاء حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت قضاء حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشفِ عورتہ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ینظر احدہما الی عورتہ صاحبہ کی زیادتی ہے۔

اس حدیث میں مقت یعنی شدت بغض و غضب کو مجموعہ فعلین یعنی توحش عند قضا را درم۔ ثانی عورتہ عند الآخر پر مرتب کیا جا رہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورتہ عند الآخر ہے۔ اس بات کرنے کا سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ قضا حاجت کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ مقت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتیب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہو سکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیے مرتب کہا جاسکتا ہے، یہ بات حضرت نے بذل میں تحریر فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد لم یسندہ الا عکرمہ بن عمار، یہاں سے مصنفؒ اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت غامضہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرما رہے ہیں، علمائے لکھا ہے کہ معرفت علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ تفصیلات ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفت علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمہ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دارقطنیؒ، امام ابو حاتم رازیؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ و امثالہم تو وہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنفؒ بیان کرنا چاہ رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسنداً نہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے مسند کے مسلاً نقل کرتے ہیں، ان کی روایت بیہقی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسلً نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی، مصنفؒ کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق تھے اس لئے انہوں نے اس سند کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرمادی۔

## بَابُ فِي الرَّجُلِ يَرِدُ السَّلَامُ وَهُوَ يَبُولُ

ج

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہذا یہاں صرف استفہام محذوف ماننا ہوگا اور بعض نسخوں میں صرف استفہام مذکور ہے اس طرح، اُیْرِدُ السَّلَامُ وَهُوَ يَبُولُ، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشف عورت کی حالت ہے، اور کشف عورت کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکر اللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جواب سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو درمختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے

۱- حدثنا عثمان و ابو بکر مرسل الا، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجر بن تنفد نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رمل بہیم دی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابو الہیم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابو الہیم کی روایت ابو داؤد میں بھی ابواب التیمم میں آرہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر تعین نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی اقسام نہ ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا در آنکھ لیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انہوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے شرد علی الرجل السلام، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں فحش برد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجار بالجم کر کے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

ملہ ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

وَمَنْ بَعْدَ مَا أَبْدَى يُسْنُ وَيُشْرَعُ	سَلَامٌ مَكْرُوهٌ عَلَى مَنْ سَمِعَ
خَطِيبٌ وَمَنْ يَصْنَعُ الْيَهُودِيَّةَ	مَقْبَلٌ وَقَالَ ذَاكَ وَمَعْدَثُ
وَمَنْ بَعَثُوا فِي الْفَقْدِ دَعْوَهُمْ لِيَنْفَعُوا	مَكْرُوفَةٌ جَالِسٌ لِقَضَائِهِ
كَذَا الْجَنْبِيَّاتِ الْفَتَيَاتِ أَمْنَعُ	مَوْذَنٌ أَيْضًا أَوْ مَقِيمٌ مَدْرَسِ
وَمَنْ هُوَ مَعَ أَهْلٍ لَهُ يَتَمَتَّعُ	وَلَعَابِ شَطْرَنْجٍ وَشَبِّهِ بَغَاتِهِمْ
وَمَنْ هُوَ فِي حَالِ التَّغَوُّطِ أَشْنَعُ	وَدَعَا نَزْلًا أَيْعًا وَمَكْشُوفَ عَوْرَتِهِ

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابو داؤد ودی عن ابن عس وغیره، جانا چاہتے کہ اس باب میں مصنف نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنف کے کلام میں غیرہ سے ابوالجہیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجہیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقع پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا، گویا واقعے متعدد ہیں،

عبادات فائتہ لا الی خلف کے لئے تیمم کا جواز | قولہ تیمم ثم علی الرجل السلام پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائتہ لا الی خلف کے قبیل سے ہیں یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نووی نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدیثنا محمد بن المثنیٰ... وهو یبول فسلو علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وهو یبول، اور سند احمد کی روایت میں، کان یبول او قد بال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وهو یبوضاً، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح



قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے۔ یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نور اللہ مرقدہ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوجود و ہوا بول۔

قولہ انی کوہت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکواہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے قرآن کریم میں ہے ھو اللہ الذی لا الھ الا ھو اللہ القدوس السلام المؤمن الایہ اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے۔ السلام اسر من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے کان یدکر اللہ عزوجل علیٰ جھل احیانہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث البنا اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر تسبی مراد ہے اور یہاں ذکر لسانی فلا منافاة ۳۔ علیٰ جھل احیانہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یدکر اللہ عزوجل فی احیاء لذلک، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے حالت غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ و موقوتہ کی جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جواز کا مطلقہ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

## باب فی الرجل یدکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر

(ج)

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گزشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کوھت ان اذکر اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جوابات پر رہے ہیں، یعنی آداب استیجار ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

## باب الخاتم یكون فيه ذكر الله يدخل الخلاء

(۱)

آداب استیجار کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھ دیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، معتدس رسول اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسرار کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طابعاً سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یكون فيه ذكر الله خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لفاظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر یہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جانتا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہو گئیں، نقوش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر ختم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس نفاذ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقع پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابہ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتم فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفہ اول اور ان کے بعد خلیفہ ثانی اور ان کے بعد خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ وہ پہنچی، پھر خلیفہ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بڑا بیس میں جو مدینہ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہو گئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیے کہ اس کی صحیح صورت حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابوالباب الختم میں ایک روایت آئی ہے جس کی سندیں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جبہ شرح و محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہری کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفسلاً گذر چکا، اور بعض علماء نے زہری کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعاً آگئیں۔

**حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلاف رائے** قال ابوداؤد هذا حديث منكر

تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے۔ سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے۔ امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے۔ کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابوداؤدؒ ایک جانب ہو گئے دوسری جانب امام ترمذیؒ دونوں کی رائے مختلف ہے، حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں۔ مصنفؒ کے ہمنوا انہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات و اثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

**مصنف کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد** | قولہ و انسما یعرف عن ابن جریج الخ

فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جاننا چاہیے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنف نے یہاں منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول و انسما یعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ مصنف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انہوں نے یہ کیا کہ ابن جریج اور نہ ہری کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریج سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من ورق شوالقہ تو گویا ہمام سے دو وہم ہوئے، ایک ترک واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کر دی اور کچھ کا کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتماً یہ تو وہ ہے جو مصنف فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذی، حافظ منذری اور حضرت سہارنپوری، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیث منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً بہتم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفت ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غرمیکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیث منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بیہقی میں یحییٰ بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن الفریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترک واسطہ اور تبدیل متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن مبان کی رائے ہے وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتماً

۱۔ اور وہ رواۃ یہ ہیں عبداللہ بن الحارث المخزومی، ابوالعامر، ہشام بن سلیمان، موسیٰ بن طارق جیسا کہ شروح سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتحد خاتما من ورق شوالقاء ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیادہین سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریرؒ راوی مدلس ہیں۔

اب جاننا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ اپنے خاتم فنفہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کہ تقدم تفصيلہ

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ لکھی ہے | **توجیہ لطیف از حضرت گنگوہیؒ** |

یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انھوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فنفہ کے القاء کا ذکر ہے عند الجہور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضور نے خاتم فنفہ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہریؒ کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فنفہ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھ دیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہریؒ کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہریؒ سے اعتراض ہٹ جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں متقدمین کی رائے الگ ہے اور متاخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علیٰ رأی المتأخرین ہے اور عند المتقدمین حدیث منکر کا اطلاق نا تقربہ الراوی پر بھی آتا ہے

لے قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبد اللہ احمد وغیرہ یطلقون المنکر علی الافراد المطلقة

د فی قواعد علوم الحدیث ص ۲۵۵ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر و بین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخرافیہ

اس کے بعد ۱۸ھ میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنفؒ اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو مقتضی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کما ہو رأی النسائی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہ ہو۔ فقط

جس کو حدیث شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنف کی مراد بھی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح الفقہاء اور قدماہ محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابو داؤدؒ ان کے خاص تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انہوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو فہت مادعاہ المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ والٹر اعلم بالصواب

## باب الاستبراء من البول

ۛ

**ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض** | جانا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء کو لازم کہتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءۃ عن بقیۃ البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد شانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور اطمینان حاصل کرنا یہ تو وہ استبراء ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا متقفی یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے شکل ہو جائے گی کما لا یخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالسا ہونا چاہئے نہ کہ قائما، اس لئے کہ جو احتیاط و حفاظت بول جالسا میں ہے وہ قائما میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنف نے دوسرا باب باب البول قائما منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ :- جانا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آ رہا ہے دونوں میں بظاہر ٹکرا رہے، دفعہ تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱۔ قولہ مرابنی علیہ السلام علی قبرین الا یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبروں نے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدینیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے ھلکائی الجاہلیۃ لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن لبیعہ

سہ استبراء و استبراء کا بیان تو اوپر آ گیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استنقاء جس کے معنی ہیں طلب لفتا وۃ بان یدللاہ المتعد بالاحجار والاصبح عند الاستنقاء بالماء، یعنی صفائی طلب کرنا یا اس طور کہ اگر استنقاء بالبحر کر رہا ہے تو حجر کو مقعد میں اچھی طرح رگڑے اور اگر پانی ہو تو انگی کو مقعد پر رگڑے۔

راوی ہے اور ابن العطار کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مرعی قبرین جدیدین اور سند احمد کی روایت میں ہے مرابا لبقیع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتہ الیوم؛ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبی نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذؓ تھے، لیکن قرطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذؓ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

### ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض

قولہ وما یعدّ بان فی کبیر الا یہاں پر

میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بلیٰ انما کبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ (الا علی الا شعیین) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جا رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کی وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے بچنا مشکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبیر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، گوئی غضب بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع وعند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نامی اور چغلی ہوئی ہے، ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلا کا اندیشہ ہے نیزہ کی تعریف مشہور ہے نقل کلیم العید علی وجہ الإفساد والإضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قوله شدد عا بعسب مطلب عذاب کامل، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تروتازہ ٹہنی منگوائی اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قوله لعلہ یخفف عنہما الخ آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی قال اللہ تعالیٰ ومن شیئ الا یسبح بحمده الا ان بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شیئ سے وہ شیئ مراد ہے جو ذویات ہو اور درخت و ٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعا اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرما دیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعا فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہوئے ہیں** | اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے

۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور متقین مقتر لہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے مقتر لہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور اعادة روح کے ساتھ اب چاہے روح کا اعادة پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قالہ العینی، نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں فہم اور حس دیجاتی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

۲۔ اگر یہ بیضہ مجہول ہو تو ضمیر راجع ہوگی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو بعدہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا مہیب رطب ہے،



۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یحرم علی اطلاقہ مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم ظاہر ہے یہی امام محمدؒ فرماتے ہیں۔  
خطابیؒ شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے لیکن ابن بطلال مالکیؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بولہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بول انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۳۔ اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ وضع الجریۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ گاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجریۃ علی القبرا اور پھر اس باب میں مرور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدہ بن الحبیبؓ کی وصیت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں گاڑی جائیں، ہمارے فقہار میں سے علامہ شامیؒ نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجرؒ بھی اس سے متفق ہیں اور بذل الجہود میں حضرت سہارنپوریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابیؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس لیے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے، وضع الجریۃ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے، مثلاً یہ کہ وہ عذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے، عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین هذا من ذاک۔

قال ہذا یستدرم مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دوسندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنفؒ کے دو استاذین زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستتر ہے استتار سے مراد یا تو استتار بینہ و بین البول ہے تب تو یہ مراد ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استتار بینہ و بین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورة۔

۲۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبہ الخ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ کون سا طریق صحیح ہے؟ بالواسطہ یا بلا واسطہ ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنف کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بلا واسطہ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علو سند حاصل ہو گیا ہو گا کہ براہ راست ابن عباس سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاری نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ بلا واسطہ صحیح ہیں میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذی نے کتاب العلل میں امام بخاری کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایت الا اعمش اصح اور خود امام ترمذی کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انہوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہریہ سے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جا رہی ہے اور یہی صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرت نے ضمیر کا مرجع جریر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بول انسان ہو یا بول حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بول انسان مراد ہے۔

وقال ابو معاویہ یتسنزہ بظاہریہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معاویہ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنف نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایت اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتب صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہذا مصنف کے لئے انب یہ تھا کہ ابو معاویہ کے الفاظ روایت اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳۔ عن عبد الرحمن بن حسنۃ حضرت عبدالرحمن بن حسنہ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمر بن العاص حضور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لارہے ہیں ومعدۃ وقتاً اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال تھی آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر آڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے شوال اور پھر آپ

لہ جو دشمن کے حلقے سے بچنے کے لئے چڑھے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا اليه بیول کما تبول المرأة دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وكان من شأن العرب البول قائما اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامتِ رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں آؤں یہ کہ پیشاب اور قضاء حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** | ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنفؒ کو غرض ترجمۃ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائم ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعہ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لاپکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا اليه اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقید و اعتراض ہو یا تعجب ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا ازراہ تعجب ہو گا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراض بھی ہو سکتا ہے۔

**حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح** | قوله فقال العرب قداما لقي حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گواہوں نے سنا کہ نہیں کہا تھا،

بہرہذا آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گزری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے معدب فی قبر یعنی یہ شخص عذاب قبر میں مبتلا ہوا، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہارِ تعجب یا تنقید کرنا یہ مراد ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جانتا چاہیے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینیؒ نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر بنی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا فقہاء جو جس کی ضمیر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی منهاھم عن النہاد فی اموالہم یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا فعذب فی قبرہ ای من لعینت یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عَذَّبَ کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عَذَّبَ کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

**مَا أَصَابَهُ الْبُولُ كَمَا اخْتَلَفَ** **فَقَوْلُهُ قَطَعُوا مَا أَصَابَهُ الْبُولُ يَسَالُ بِهِ**

ایک بحث یہ ہے کہ قَطَعُوا مَا أَصَابَهُ الْبُولُ سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف مالا یطاق ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ فِتْنًا اِلَّا اَدْمِغْنَا، اللہ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کھال بھی اس میں داخل ہے اور یہ حکم اس امر وَاغْلَالُ یعنی ان احکام شاقہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ دِیَضَعُ عَنْهُمْ اَصْرَهُمْ وَاغْلَالُ التِّیْ حَاشَتْ عَنْکُمْ میں اشارہ ہے اور بحمد اللہ شریعت محمدیہ میں یہ امر وَاغْلَالُ اور احکام شاقہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جِلْدٌ اَحَدٌ ہے اور بعض میں جِلْدٌ اَحَدٌ ہے اور بعض میں مبہم مَا أَصَابَهُ الْبُولُ کے لفظ کیا تھا ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر مبہم مَا أَصَابَهُ الْبُولُ وارد ہے، لیکن جس روایت میں جِلْدٌ اَحَدٌ ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کھال نہیں ہے بلکہ جانور کی کھال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستیں، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جِلْدٌ اَحَدٌ کا لفظ وارد ہے، انھوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلد انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد وقال منصور الخ یہاں سے مصنف <sup>رحمہ</sup> بعض روایات تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظ مختلف کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبد الرحمن بن حسنہ <sup>رحمہ</sup> سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری <sup>رحمہ</sup> سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعری <sup>رحمہ</sup> سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلاف رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری <sup>رحمہ</sup> سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو داؤد ہیں، پھر ابو داؤد کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عاصم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عاصم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابو داؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

## بَابُ الْبُولِ قَائِمًا

ۛ

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف نے توفی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کر کے اسی کے ضمن میں بول جالسا کو ثابت کر دیا، چنانچہ انظر والیسیبول کما تبول المؤمنۃ اس کی صفا دلیل ہے جب بول جالسا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ وسلم کی عادت سترہ بول جالسا ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنف باب البول قائماً منعقد کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے احیاناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنف منبلی ہیں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جمہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے مصنف نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

**بول قائماً میں مذاہب ائمہ** | جانتا چاہئے کہ مسئلہ الباب اختلافی ہے، حنفیہ شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش البول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المارب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش البول اور کشف عورة کا اندیشہ نہ ہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمد کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریقہ ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجائے۔

۱۔ عن خدیجۃؓ اس باب میں مصنف نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کلی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ کہ بول قائماً منوخر ہے یہ منقول ہے ابن شامینؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) بیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی ما بطنہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عن عائشہؓ یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے بیٹھنا دشوار تھا، (۲) للاستشفاء عن وجع الصلب یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کمر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) لاس من خروج الریح، اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقع پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استبراء کرنا پڑا، اب اگر بیٹھ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروج ریح کا، بخلاف حالت قیام کے کہ اس میں خروج ریح نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبد اللہ المازنیؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراح مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاهر للفقود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبان (۵) نخشہ اندار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کمرٹے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قوله قال فذهبنا لاتباعه یعنی حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھ رہے تھے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمائیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تسرہ ہو سکے۔

**بول قائم کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اس کی توجیہ** | سلسلے میں روایات مختلف

ہیں جیسا کہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائیؒ نے دفع تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلافات روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہر حال خلاصہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدثنک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قاشنا فلا تصدقوا یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائم کی نفی فرما رہی ہیں اور یہاں تک فرما رہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیث حذیفہؓ سے آپ کا بول قائم ثابت ہو رہا ہے اس تعارض کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفی عادت ہے لہذا ایک بار کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عارت شریفہ قضا حاجت کے وقت ابعاد کی تھیں، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہو گئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہو رہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جا سکے اسی لئے امام نسائیؒ نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرخصة فی ترک الإبعاد عند الحاجة

**قوله ح وثناسد سنن ابو داؤد میں سندیں یہ حار تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی تومیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح**

ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہو جاتی ہوں تو وہاں پر حضرات مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حار تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھ دیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے۔ اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سند ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو "ملتقى السندین" کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حارہ مملہ ہے یا غارہ معجمہ اس میں دونوں قول ہیں، اگر غارہ معجمہ ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے و بسند آخر کا، اور اگر حارہ مملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں براہ مخفف ہے فتح کا، براہ مخفف ہے الحدیث کا، براہ مخفف ہے الحاصل کا، براہ مخفف ہے التعویل کا، پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو بڑھایکسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مغارہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو اتھوڑیل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو ح حروف بھی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں ہر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان ملتقى السندین ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کینیت ہے نام ان کا وضاح بن عبد اللہ ہے ابو داؤد ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

### ۳۰ باب فی الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمہ الباب کی غرض | آداب استنجاء چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف بول و براز کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورت شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منعقد کئے ایک المبول فی الاناء، دوسرا "المبول فی الطست" اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے فیض السمائی میں کر دی ہے۔



حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گلہ بے بوقت حاجت و ضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سر پر (تخت) کے نیچے رکھ دیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھینکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عیدان بفتح العین زکسر العین دونوں طرح ہے، اگر بالفتح ہے تو جمع ہے، عیدانہ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو ٹھوکلا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا، مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر معنی غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھی کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ بیول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا سنا نہیں الا ضرورت، تیر لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقی نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قالہ صاحب المنہل)

**حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ** حدیث الباب ابوداؤد اور انسائی میں تو صرف اتنی ہی ہے

البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نیچر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ نہ تشکی بطنی اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہو گی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات (بول و براز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبارتیں درج ہیں، تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شیم الحیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہل حدیث اس پر بہت گہڑتے ہیں کہ کیا داہات بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے گہڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کو تسلیم کیا جائے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علو شان ظاہر ہے ہی۔ لیکن اگر ان کو غیر ظاہر کہا جائے تب دوسری طرح آپ کا علو شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمال قدرت اور وسعت عطا نمایاں ہے۔

یہاں پر شرح نے دو اشکال لکھے ہیں اول یہ کہ حدیث الباب

### حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

معارض ہے اس حدیث کے جس میں آیا ہے الملائكة لا تدخل بیتا فیہ یوں جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمرؓ نیز طبرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یُتَقَعُ یُونُ فی طَیْتٍ فی البیتِ کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اول میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو وہیں چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے علی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ دوسرا جواب حضرت نے بذل میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداء زمانہ کا واقعہ ہو، عادت ستمرہ آپ کی یہ نہ ہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہو گا کہ شامل کی روایت میں ہے۔ دعا ببطست لیبول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوذات میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شرح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قَدْ خُجِّجَ مِنْ عَیْدِیْنِ والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اَكْرَمُوا عَمَّنْکُمُ النَّخْلَةَ فَانْهَاجُ خَلْقَتْ مِنْ فَضْلَةِ طَیْتٍ اِیْکُمْ اَدَمَ یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عمر ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی اور بچے ہوئے مادہ سے نخلہ کی تخلیق ہوئی، لہذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمر والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر محض حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخلہ کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخلہ کا اطلاق نہیں ہوگا بیست کذا یہ بدل جانے کی وجہ سے، لہذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

## باب لمواضع التي فُحِيَ عن البول فيها

﴿

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل يتبول ليلًا کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہوا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجاء کرنا ممنوع ہے، ایسے ہی چالور اتے پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت | حدیث میں لفظ تخلی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرت نے بذل میں اور اسی طرح امام نووی نے شرح مسلم میں تعوط کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجاء تو پھر حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمۃ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنف بول کو تخلی اور تعوط پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے تخلی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تعوط اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنف نے اپنے ترجمہ میں بول کی تخصیص اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حرج الی القیاس۔ گویا مصنف کی رائے عموم کی ہوئی، بخلاف امام نووی کے کہ انھوں نے تخلی کی تفسیر صرف تعوط کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منسل میں ہے۔

قولہ اتقوا اللاعنین لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سنی کا تعویذ مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے، اور بہر کیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل اللاعنین اسلئے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعائیں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

ادپر لعنت بیٹھنے والے ہیں۔

آگے لاعین کا بیان ہے الذی يتغلى في طريق الناس أو ظلمهم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لاعین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستے میں استنجا کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجا کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت ناس کی طرف یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمد و رفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور سڑک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمد و رفت منقطع ہوگئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علت مانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ منتفع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاؤ ذی نہیں ہے، اور شرح نے لکھا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل قال: اتقوا الملاعن الثلاثة: ملاعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنہ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مصدر بھی ہے یا ظرف مکان بمعنی مواضع اللعن، نیز ملعنہ سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارعة الطريق، ۳۔ البراز فی النمل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد مناہل الماء ہیں یعنی پانی کے چشموں کے ارد گرد، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعة الطريق سے مراد وسط الطريق ہے یعنی موارد میں استنجا کرنا بیجا راستہ میں استنجا کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجا کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استنجا مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہو گئے۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنف نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابو داؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سند ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابو سعید الخدری، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فتاویٰ لا: ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں، لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کر دیتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں، بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفرد و غنہ ہے، اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب فی البول فی المستحرم

(۵)

مستحرم جسم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس ستم کے معنی مار جسم کے استعمال کی جگہ ہونے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مار جسم استعمال ہو یا مار باردا، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حیم اضداد کے قیاس سے ہے، اس کا اطلاق مار جار و بار دونوں پر آتا ہے، ستم، بغسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الا مرض کلھا مسجد الا الحمام والمقبرۃ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

۱- حدثنا احمد بن محمد بن حنبل ان قوله شرع يغتسل

لفظ يغتسل میں وجوہ اعراب

فیما یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند

سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے، يغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱- رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی یعنی ثم ہو يغتسل فیہ ۲- نصب بتقدیر آن، لیکن علامہ قرطبی نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد آن مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالک نے فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو آن مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نووی نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہو گا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں، حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے، امام نووی کے اس اعتراض کا جواب ابن بشام نے یہ دیا کہ ابن مالک کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم ویں گے تقدیر آن میں، یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تاکہ دو اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے، اور ابن دقیق العید نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رسی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول منفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اس باب میں آگے آ رہی ہے۔

جاننا چاہئے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی مانعت ہے سو جہود کی رائے یہ ہے کہ اس سے ارض رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ مانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کر لے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچھے اور اچھے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اتقرب کتباً ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کسب جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہراً الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہوگا جو مذموم ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صاحب عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور عبد الرحمن مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارک قد تبع فی البول فی المغتسل إذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

قول فان عامة الوسواس منہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت

**تشریح سند**

ہے انما یجئ عن البول فی المغتسل مخافة التمسک کہ بول فی المغتسل کی مانعت جنون کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں دوسرے بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فنون

قول قال احمد انما سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنف یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرني اشعث اور مصنف کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبد الله اب اس میں دو فرق پتھے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنفہ بیان کیا بجائے اخبرني کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبد الله، بذل میں حضرت نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انھوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتب حدیث کی طرف مراجعت اور طرق حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن یونس قولى لقيت رجلاً قال: يا رجل مبهم صحابي ہیں اور صحابی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ عدول ہیں، اس رجل مبهم کی تعیین میں شرح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبد اللہ بن حبش، ۲۔ حکم بن عمرو الغفاری، ۳۔ عبد اللہ بن مغفل، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل طهور المرأة سے اگلے باب میں آرہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقيت رجلاً صحباً النبى صلى الله عليه وسلم اربع سنين كما صحبه البهري في الاسر معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت محبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مقتل میں پیشاب نہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ ہر روز امشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جہوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علامہ نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھرتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ باب زینت سے ہے جو شہادت رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے، قال تعالى: اَوْ مِنْ يُنْشِئُ فِي الْحُلِيِّ دَهَوِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ الْاِيَةِ

ابن العری نے امشاط کے بارے میں تین باتیں کہی ہیں وہ فرماتے ہیں موالاة تقتضی وترکہ تدلیس (دغائبہ سنۃ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تفتیح ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے نہی عن الرجل الاغتایہ روایت ابو داؤد میں آگے آئے گی، نیز اغتاب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے اذ لا یمن الا بسان۔

## باب لنهی عن البول فی الجحر

(۳)

منجملہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے لفظ جحر بمعنی الجم و سکون الحمار جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبد اللہ بن حبش سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولہ قال قالوا لقتادۃ قال فیہ راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سورخ میں پیشاب کی مانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سورخ ہوتے ہیں، میں مسکن الجبن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ شرکات الارض۔ اس لئے کہ جن ماخوذہ اجتہاد سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سورخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سورخ کے اندر ہو، غرضیکہ مفرت سے خالی نہیں ہے۔

مایکروہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ما موصولہ ہے اور یکروہ اس کا صلہ ہے اور من البول کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماضیہ اس کی خبر محذوف جواب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سورخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیلئے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامہ بولہ کے معنی میں اس صورت میں من زائد ہوگا اور بول یکروہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی لیکروہ البول فی البحر سورخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انہما مسکن الجبن میں ضمیر مونث آیا محرک کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ حر سے جو اجزاء مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شرح نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سعد بن عبادۃ الخزرجی نے ایک مرتبہ کسی سورخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتھ غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا۔

فعن قتلتنا سید الخزرج سعد بن عبادۃ فرميناہ بہم فلعن یحییٰ بن عبادۃ  
مفرد علی الشر علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہماری شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف و کرم۔

## باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء

(۷)

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، مسند ح نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متعلیٰ کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا، میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکرہ و یاد دہانی



کا فائدہ ہے یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہو جاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ محدثی عائشہؓ اس باب میں مصنف نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني الاذی وعافانی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني ما يؤذيني وابقای ما ينفعني بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔ غفرانک میں دو احتمال ہیں مفعول مطلق ہونے کا اور مفعول بہ ہونے کا تغیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسألك غفرانک اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعا کو **دعاء ماثور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات** اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات

علمائے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر ناجائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاع ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کہاں ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطاء فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ حلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد معدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کار آمد اجزاء کا جزو بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آ جانا جو آخری مرحلہ ہے ہر نفسیکہ یہ نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معاصی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے، کہتے ہیں النبی

بأشئ عیذک اللہ العلام الی العلام یبغی

بعض شروہ میں اس دعا کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قضاء حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

راستہ کر یہ محسوس ہوئی تو ان کو خیال آیا کہ یہ میری تعمیر اکل شجرہ کا اثر ہے۔ اس پر انھوں نے فوراً عذر انداز پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت بادا آدم کی چلی آ رہی ہے۔

## باب کراہیت مسئل لذكر فی الاستبراء

(۷)

مبجلہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استبراء کے وقت مسئل ذکر بایمین ہونا چاہیے، حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استبراء بایمین کی مانفت دوسرے مس ذکر بایمین کی مانفت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استبراء کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے، استبراء بایمین کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا یہاں پر مقصود مس ذکر بایمین کی حدیث الباب میں مس ذکر بایمین کی مانفت مطلقاً ہے، ترجمۃ الباب میں مصنف نے اس کو استبراء کیساتھ متعید کیا ہے یعنی استبراء کے وقت مس ذکر بایمین نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انھوں نے بھی ترجمۃ الباب میں استبراء کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ و نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مانفت مطلقاً ہے استبراء کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱۔ قولہ عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ الخ اذا بال احدکم فلابس ذکرہ الخ اس مقام پر شرح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذل میں حضرت نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بایمین اور استبراء بایمین دونوں کی مانفت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استبراء کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہئے، حالانکہ استبراء بالبحر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے لے کر استبراء کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے اس کا ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تاکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استبراء بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلے لیتا ہے تو مس ذکر بایمین کرنا پڑے گا جو منوع ہے، اور اگر مس ذکر بایمین سے بچکر اس کا ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلے لینا پڑے گا اس سے استبراء بایمین لازم آئے گا، غرضیکہ احدا لحدودین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

استبراء بالبحر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف | حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابیؒ نے اس کا ایک عجیب حل بیان کیا وہ یہ کہ استبراء کرنے والا

شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جا کر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بایمین سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ بہت بہت مسکراہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لائے گا، لہذا یہ کوئی حل نہ ہوا، علامہ طیبیؒ نے ایک دوسرا عمل نکالا کہ استنجاء بائیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول، لہذا استنجاء بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجاء کے لئے ڈھیلہ دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا رہے، حافظؒ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبیؒ کا یہ قول کہ استنجاء بائیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ غذا الجہوریہ ممانعت عام ہے پھر حافظؒ نے اس کا مل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجاء بالجحر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تاکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے، وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں منس ذکر بائیمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجاء بائیمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلہ لینا بغیر حرکت کے استنجاء بائیمین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجاء بالمدار کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں، وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجاء بائیمین کہلائے گا، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے، ہمارے بعض فقہار نے بھی استنجاء بالجحر کی ہی شکل لکھی ہے۔ لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجاء بالجحر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے، بلکہ ایک ہاتھ سے استنجاء ہو سکتا ہے، لہذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر بغیر استعانہ بائیمین کے استنجاء کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ رأس ذکر طوٹ نہ ہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے، اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجاء کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر اس کو رأس ذکر سے دفعتاً مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا حالانکہ مقصود بطلیم ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تھوڑا تھوڑا حجر سے لگایا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چل کر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلویث ذکر کا احتمال حجر میں ہے، کوخ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

لے لیکن سیراق حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبیؒ کہہ رہے ہیں، اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں اذ ابال احدکم فلا یمس ذکوة یہ تو چھوٹا استنجاء ہوا، اس میں منس ذکر بائیمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذ ابال الخلاء فلا یتمسح بیمنہ یہ بڑا استنجاء ہے اور اس میں استنجاء بائیمین کی ممانعت کی جارہی ہے۔ فتا سئل۔

نوراً پیشاب کو جذب کر لے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ حجر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین حجر احتیاط سے استعمال کرے تاکہ تمام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث لازم نہ آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق و تدقیق کا یہ حال ہے تو اصول احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ہدانا للإسلام وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا يشرب نفساً واحداً اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدے کے لئے موجب ثقل ہے اور اچھی طرح سیرابی بھی حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے صبری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف یہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدكم فلا يتنفس في الافاء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لینے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذباں احدكم اور اذا شرب الخ میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرت نے اچھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدیثی حفصۃ الخ قولہ کان يجعل يمينه الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں دشیابہ یعنی آپ کی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بائیں فرماتے تھے اور اتارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ گاہ یہ ہے کہ جو چیز باب زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بائیں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابوایوب یعنی الافریقہ ان کی تعین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

لہ وادرد الشیخ فی البذل علی المصنف بانہ غیر سیاق الحدیث، والحدیث مخرج فی الیمین وغیرہما یلفظ واذا شرب فلا یتنفس فی الاناء قلت قال المنذری اخرجه السنه مطولاً ومختصراً وهذا یزید الاعتراض المذكور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الافريقی ہیں بظاہر انہوں نے یہ تعین اس لئے کیا کہ الافریقہ سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی افریقہ میں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ باش بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہذا حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق صحیح ہے۔

۳- حدثنا محمد بن حاتم، قولہ بمعناہ یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لائے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترک واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہو گیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصمعی یہ نسبت ہے مصیصہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ یہ نسبت الی الحمد ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابویوبہ اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبة اسمہ سعید ابی معشر، ہوزیاد بن کلیب۔

## بَابُ فِي الاستتار فِي الخلاء

(ج)

آداب استنجاء کا سب سے پہلا باب، باب التخلی عند قضاء الحاجة گذر چکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض میں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے تسر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تسر کے اور تسر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے تو تسر تو ہوا لیکن تخلی اور تنہا عدسہ الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جنگل چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تسر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال من اکتحل فلیؤثر اغتسل میں ایثار کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شامل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دو بار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں ہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں شرح حدیث حافظ ابن حجر، ملا علی قاری، علامہ منادوی سے اکتھال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواۃ ابن عدی فی الکامل عن انس مرفوعاً ابن سیرین نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ ومن استعجز فلیؤثر انما استعجزا کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استعجزا بالجمار یعنی بالا جمار دوسرے تخرج یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالک کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استعجزا سے مراد تخرج ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استعجزا بالجمر ہے، شارح ابن رسلان نے اس کی تفسیر بخوار المیت سے کی ہے، نیز انھوں نے استعجزا بالجمر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

**حدیث الباب عدد اجمار میں حنفیہ کی دلیل اور اس کی بحث** ومن لا فلاخرج گذشتہ ابواب میں جہاں استعجزا کے احکام اور

مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدد اجمار کی گزر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے؛ بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار بالثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استعجزا سے مراد تخرج ہے، اور امام بیہقی نے معرفۃ السنن والاثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی حصین الجرجانی جہول ہیں، ۲۔ ایتار سے مراد ایتار با فوق الثلاث ہے یعنی نفی حرج کا تعلق با فوق الثلاث سے ہے ورنہ ایتار بالثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہماری طرف سے علامہ طبعی نے بیہقیؒ کے جواب اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقہ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے مقام کا انقار ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے مقام کا انقار نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقیؒ کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلاخرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اجل فہما تمل انہ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو نوک زبان سے نکالا ہو اس کو تو نگا چاہئے باہر پھینکنا نہ چاہئے اس میں کھانے کی نافرمانی ہے اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے غلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو نگلنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کا آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرہ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں ننگے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتی الغائط فليست تر الخ ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت کی جڑ سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کرے بتقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدہ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفل بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو بالالصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ بار بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تسرنہ کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ سخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی نہ ہو رہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترک استتار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترک استتار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، ہکذا قالوا

قال ابو داؤد رواہ ابو عاصم عن ثور الخ امام ابو داؤد دیہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الجبرائی واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بجائے الجبرائی کے الحیدری ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ میر بڑا قبیلہ ہے اور جبران اسی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبد الملک بن الصباح عن ثور بن یزید کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابوسعید کے انھوں نے ابوسعید الخدری کہہ حالانکہ یہ دور راوی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابوسعید آئے ہیں وہ ابوسعید الجبرائی ہیں الخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابوسعید جو ابوسعید الخدری کہلاتے ہیں یہ جبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

## راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی رائے کا اختلاف

قال ابو داؤد البوسعيد الخيزر مضاف یہ فرما رہے ہیں کہ پہلی سند میں جو ابوسعید آئے تھے ان میں اور ابوسعید الخیزر میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن

مصنف نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیلئے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابوسعید یا ابوسعید الخیزر سواس میں حضرت سہارنپوری نے بذل میں حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابوسعید الخیزر لکھنا ہی ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیزر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی، ابوسعید الخیزر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابوسعید الخیزر لکھنا ہی ہے نہ کہ ابوسعید الخیزر یہ صرف حافظ ابن حجر کی رائے ہے، علامہ عینی اس سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بنا پر رجحان میں الخیزر کی تفریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابوسعید الخیزر ہی ہے جیسا کہ عبد الملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کہا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابوسعید الخیزر صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض نے اس کو ابوسعید یار کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابوسعید دون الیاء۔

## بَاب مَا يُنْهَى عَنْهُ أَنْ يُسْتَجْزَأَ بِهِ

(ن)

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استیجار کرنا ممنوع ہے، ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب میں لارہے ہیں، اس باب میں مصنف نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنف جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہو گئی، مصنف کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاخل الناس ان من عقد الزاوی لے روایت حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

**مضمون روایت** شیبان راوی روایع بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ روایع وہ ہیں جن کو دالی مصر سلمہ بن مخلد نے اسفل ارض مصر کا، اہل بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم روایع کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کو ہم شریک سے ہوئی اور ابھی علقتا تک پہنچے تھے، اور



جانا تھا علقام یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیان رو بیفغ نے مجھ سے ابتداء زمانہ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کر کے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگی معاش میں اس طرح گزرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری نہ ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؟ لاغر دنٹ اور معاملہ بھی سواری والے سے اس طرح طے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی، یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، فصل، ریش اور قدح، ایک کو فصل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ ليطير لدا اس کے معنی میں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلان النصف ولفلان الثلث ای حصل لدا فی القسمة یعنی فلاں کے حصہ میں نصف آیا اور فلاں کے حصہ میں ثلث انصل والیش فصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چوری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں فصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو، اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں ولاخرا لفلان حصہ یہ کسرتاف و سکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر رو بیفغ نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے رو بیفغ! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس انی یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

رو بیفغ بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہیدیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گزرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سنے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاذ و شاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ بن اہل حدیث

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں مَنَنْتُمْ بِرَأْدَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہی ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

## اجارہ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلاف علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت مجھ کو حاصل ہوگا

وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت مجہول ہے، جہالت اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابو داؤد حنبلی نے اسی مسئلہ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچیں گے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں فحار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منوخ ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابو داؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازۃ المحسنۃ بالمحسنہ کے قبیل سے تھا، جزاء الاحسان الا الاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی، قولہ لعل الحیوۃ ستطول بلک بعدی الخ لعل ترجی یعنی توقع اور اسید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا

ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہر کیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت روینغ آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہؓ کا زمانہ پایا اور ۳۵ھ یا ۳۶ھ میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحيته الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی دائرہ میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ دائرہ کو چڑھانا اور اس کو گونگھریا لا بلانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے مسنون طریقہ تسریع لمحیہ ہے یعنی دائرہ کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہہا کہ

زمانہ جاہلیت میں مشکربین کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو دائرہ میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغیر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی دائرہ میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولنا: وقيل: وتروا الخ وترکتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں توئید، گنڈے اور سنکے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں موثر بالذات سمجھتے تھے، اور بعضوں نے کہا یہ تعلیق اجزا پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گھونگھر و گھنٹی پر دو کر جانوروں کے گلے میں ڈالتا اور جس کی حدیث میں مانعت آئی ہے، اس کو مزار الشیطان کہا گیا ہے۔

قوله: واستنبجی يرجع الخ مصنف کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمداً صلى الله عليه وسلم منه برئ جوا یا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برات اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعید زجر و توبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برات کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں، اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

**مسئلہ مترجم بہا میں مذہب ائمہ**  
ترتیب الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہر کے نزدیک اجماع متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبری کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر ظاہر اور نجس شے سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشیء نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہی فساد منہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا اس حدیث کا یہ مقتضی نہیں کہ شے نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ نہی صرف مانعت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

لہ مسئلہ اصولیہ مشہور ہے النہی عن الانعال الشرعیۃ یقتضی تقریرھا جیسے صوم یوم النحر کہ اس پر نہی وارد ہوئی ہے اور حرام ہے، اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انھما لا یطہران (عظم اور ریح جمع سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسناد صحیح علامہ زریعی نے لفظ الرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سندیں سلمۃ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف ہے۔ احقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا اکتفاء ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا اکتفاء جو کہ مقصود ہے بہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

### استنجاء بالبحر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہر محل ہے یا صرف مخفف نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور مزیل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور ریح و عظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہوگا جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران، اس کے مقابلے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالبحر صرف مقلل نجاست ہے مطہر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گوئی الواقع طاہر نہیں ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالبحر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص مارقلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالبحر ہو خواہ بالروث و الریح دونوں ہی مطہر محل نہیں، صرف طہارت محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دارقطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البدل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالبحر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدم مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ خاتلہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارت محل و عدم طہارت جیسا کہ معنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ حدثنایزید بن خالد انہ مصنف کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شیم روایت کرتے تھے شیبان سے، اور شیبان روایع سے، اور اس سند میں شیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابوسالم الجیشانی سے، اور ابوسالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں،

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت روفیعؓ سے دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ ذکر ذلک دھومعنا یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابوسالم ان کے ساتھ حصن باب الیون میں بہرہ دے رہے تھے الیون مہر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مہر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابو داؤد حصن الیون بالفسطاط علی جبل امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حصن الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جانتا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور الیون بار مودہ کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبداللہ الذہلی عن دیمی کا نام فیروز ہے، لہذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیمی ہوئے، تابعی ہیں دسیلہ صحبتہؓ یہ ضحاک بن فیروز الدیمی کے بھائی ہیں قدم وفد الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرمادیں کہ وہ بڑی یا لیدیا کو ملہ سے استنجاء کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہے داندکی، وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امرار سے ملنے آتے ہیں۔

شرح نے لکھا ہے نصیبین کے جن تھے نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبع فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ هرفنا الیک نفراً من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جن نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدم وفد مکہ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

**حدیث الباب میں اختصار ہے** | ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذہبت معنا یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا،

آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی، چنانچہ آتا ہے فسالوہ الزاد فقال لکم کل عظم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو توشہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس بڑی پر بھی گذرو گے تو اس پر اس سے زاد گوشت پاؤ گے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو بڑی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جانتا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل ہجرت اور تین مرتبہ بعد ہجرت اس کا بیان باب الموضع بالنسبہ میں آئیگا قولہ جعل اللہ لنا فیہا رزقا الخ رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کوئلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کوئلہ کو کھائیں بلکہ مقصور انتفاع پر جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا، اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روث ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے، ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرمادیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تاکہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات

ترمذی میں اس کے خلاف ہے کلم کل عظم لہوئذ کو اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شرح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر کرام وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لہوئذ کو وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرت فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، تیران کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرت کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لہوئذ کو سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اذخر لھا ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اذخر لھا نہو گی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اذخر لھا پائیں گے، باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کس حیوان

پر عند الذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا لوں کہا جائے کہ جس پر عند الذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

## بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْأَحْجَارِ

(۳)

ترجمہ الباب کی غرض میں، دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجاء بال حجر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیان عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے نو جاتا چاہئے کہ استنجاء بال حجر کے ثبوت اور جوازیں تو کوئی رد اور کلام نہیں بے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجاء بال حجر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن مسیب مالکی کی ہے وہ یہ کہ استنجاء بال حجر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجاء کی استنجاء بالماء ہے جس کا باب آگے مستقل آ رہا ہے اس پر کلام دیاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین الحجر والماء جو استنجاء کی تیسری قسم ہے، اس کو بھی وہیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرض ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے، شافعیہ حنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں مقصود الف ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے، ماقبل میں گو اختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، بہاں اس مسئلہ کی ہیں رلیل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فاضلہ اتجزئ عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہو جاتے ہیں

**حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے** | سیاق کلام و لفظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی

ہو جاتے ہیں، اور یہی بات حنفیہ کہتے ہیں لہذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بنتی، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلان نے جوشافی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فلیذہب معہ امر کا صیغہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ تجزئ وجوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر خواہ وجوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادت تین کافی ہو جاتے

ہیں، اور دوسری بات جو انہوں نے فرمائی کہ اجزاء وجوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں فاضلہا مستکفیہ وارد ہیں فثبت ما قلنا۔

**حدیث بخاری سے وجوب عدم وجوب ایثار کے سلسلہ میں فریقین کا ایسے استدلال**

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا ر حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعود سے فرمایا ائبتی بثلثۃ اھجار اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجر ملے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روشہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تولے لیا اور روشہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ہذا رکعت جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدو ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقع پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفا فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفا فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو آس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے، پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر آپ نے دو ہی پر اکتفا فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے، یہ بات امام طحاوی نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھی نے اشکال کیا، گودہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجائے، مگر سوال یہ ہے کہ ایثار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو، اور حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الطحاوی رحمہ اللہ عما اخرجنا احمد فی مسندہ اور پھر انہوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے استی عجور یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاوی کی پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے، حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زلیعی نے نصب الراية میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابواسحق علقمہ سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ابواسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقی کو ہے، مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مقرر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذی اور امام نسائی نے باب الاستبراء بالاحجرین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استبراء بالاحجرین مذکور ہے اور وہ زیادتی جس کو حافظ بیان



کر رہے ہیں۔ ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحب یہاں بھی یہی کہیں گے غفل الامام الترمذی والامام النسائی۔

قال ابو داؤد کذا رواه ابواسامة مصنف کی غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمن کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت کیا ہے لیکن انہوں نے شیخ ہشام ابو وجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ابو معاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابواسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاذ عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابو وجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے۔

**شرح السند** عن ابی حازم ان کانام سلمہ بن دینار ہے مسلعبن قرطیہ راوی ضعیف ہیں ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے عمادۃ بن خزیمہ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں ابی بن عمارہ یہ عمارہ البتہ بکسر العین ہے واللہ اعلم۔

خزیمہ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذو الشہادین ان کا لقب ہے جو ایک خاص واقعہ کی وجہ سے ان کو عطاء ہوا تھا، یہ واقعہ ابو داؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبن

سلمہ صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المعنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے، وہ یہ کہ مصنف ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابو معاویہ، ابواسامہ، ابن نمیر یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تعابیل خوب ہے۔ سلمہ یہ واقعہ شرار فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کر دیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کر رہے ہو انہوں نے عرض کیا آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمایا کہ ہمیشہ کے لئے تمہارا ان کی شہادت کافی ہوگی۔



**باوجود اتحاد سند کے حار تحویل لانے کا منشاء** | اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنف کے استاذ قتیبہ وغیرہ

ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاذ دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابو یعقوب جن کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ہے، لہذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں قتیبہ کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ قتیبہ کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاذ کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابو یعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدیث عبد اللہ ہے اور یہاں اخیر ناپس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنف حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

## باب فی الاستنجاء بالماء

(۱۰)

**استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی** | اس باب پر کلام کسی قدر گزشتہ باب میں بھی آچکا ہے، اس باب کو منعقد کرنے اور استنجاء بالمار کو

ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علمائے استنجاء بالمار کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکی نے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کر سکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے، تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تطہیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً الا یہذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالمار نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اِذَا لَا يَخْزَالُ التَّنْبِيْدِيْ کہ اگر میں (بعد الفاعل) استنجاء بالمار کروں گا تو میرے ہاتھ میں سے بدبو زائل ہوگی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنف نے باب الاستنجاء بالماء، باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت نہیں ہے چنانچہ مؤطایں ہے قال یحییٰ سئل مالک عن غسل الفرج من البول والغائط، هل جاء فيهما أثر فقال بلغني ان بعض من مضى كانوا

یتوضوٰن من الفاظ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، مصمّمین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجاء بالمار ثابت ہے ہم، باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ استنجاء بالبحر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجاء بالمار کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجاہ کی، استنجاہ بالجمر والماء یعنی حجر ومارد دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح ہیں وہ اس میں صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیسا کہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الحجر والماء بعد الفاط حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعد البول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الحجر والماء بعد البول فرماتے تھے (ذکرہ مولانا عبدالحی فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالک قال: قلت لم عبد غلام مع ميساة؟ غلام کا اطلاق فطام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زحشریؒ فرماتے ہیں حد التجرار یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبد اللہ بن مسعودؓ نہیں، لیکن آگے روایت میں آ رہا ہے وہو اصغرنا، ایسی صورت میں عبد اللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبرار صحابہ ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبد اللہؓ ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہو سکتا ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہوں بہر حال یہ سب حضور کے خدام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انفاری صحابی ہوں ميساة یعنی وضوء کا برتن جس میں وضوء کے بقدر پانی سما سکے، قوله وقد استنخى بالاءاء یہ لفظ استنجا بالماء کے بارے میں مترشح ہے، اور اسی سے ترجمۃ الباب کو مطابق ہے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ عن عائشۃؓ عن خولت هذه الآیۃ الخ قبار مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطراف مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے قباء منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتاویل بقعہ رکھا جائے تو علمیت اور تائینت کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، اور اگر بتاویل مکان رکھا جائے تو منصرف ہوگا، آیت کریمہ فیہ رجال میں ضمیر مسجد قبار کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بنیاد ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبوی کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شب نہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دو گانہ ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبار میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمر کے برابر ہے، صحیحین وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ عَنْ أَهْلِ بَيْتِ جَعْفَرِ بْنِ الْمَوَدَّ معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجاء بالمار مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبار تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجاء کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں، تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

اور مشہد بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے أَنَا نَتَّبِعُ الْحَبَّاسَةَ الْمَاءَ کہ

ہم استنجاء بالبحر کے بعد استنجاء بالمار کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا هَذَا ذَلِكْ فَعَلَيْكُمْ وَهَذَا یعنی ہاں! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنبوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجاء بالبحر والمار دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید و پروا کی روایت سے ہو رہی ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین البحر والمار ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین البحر والمار کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے،

## بَابُ الرَّجُلِ يَدْلِكُ يَدَهُ بِالْأَرْضِ إِذَا اسْتَنْجَى

یعنی استنجاء کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ راتھ کر یہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجنے اور شوفر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے شَوْسِحٌ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجاء فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تو دیکھتے ہیں اس برتن کو جو پیتل کا یا پتھر کا ہو، اور دھوئے دیتے ہیں اس چھوٹے سے برتن کو جو چمڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجاء سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف ادنیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن میں

وضو کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ایک برتن کے پانی سے وضو، استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

قوله ثم مسح يده على الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ

کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ کر یہہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

ہاتھ سے ازالہ نجاست کے بعد اس میں جو رائحہ کر یہہ باقی رہ جاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرت نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشاء زوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہو جاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ کر یہہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحہ کر یہہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء مغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متاثر ہوا تو یہ ہمیشگی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

شرح السند

قوله وهذا المذهب، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن عبداللہ سے، یہ دونوں مصنف کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ الشیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک مطلق السنین ہوئے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ مطلق السنین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، مطلق السنین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آ ہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قوله المعنى تقدير عبارات ہے معنی حدیث شہادۃ واحد یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قوله عن المغيرة

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرہ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرہ غلط ہے، نیز جانا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بھتیجے سے روایت کر رہے ہیں، لہذا یہ روایت روایت الاصحاح عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی،

## باب السَّوَالِ

(۴)

### ابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استنجار کے ابواب جو تقریباً بائیس ہو گئے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مضمون اصل مقصد یعنی وضو کو بیان کرتے ہیں، گویا وضو کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضو کا باب، باب فرض الوضوء آگے آ رہا ہے، جس میں مضمون لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہود، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضو کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک اجزاء وضو میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک کو وضو پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضو شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء لظافۃ فم کے ساتھ ہو یا اس کو وضو شروع کرنے کے بعد مضمون کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

### مسواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنی لغوی اور عربی، اور ماخذ اشتقاق، ۲۔ اس کا حکم من حیث الوجوب والسنیۃ، ۳۔ سواک صرف سنن وضو سے ہے یا سنن وضو و صلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ سواک کے فضائل و خواص۔

بحث اول، سواک بکسر السین ما یدلک بہ الاستان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا جائے ساک یسوف سواک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آلہ یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع صولت آئے گی، جیسے کتات کی جمع کتبات اور کہا گیا ہے کہ مسواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہیے۔ اور اصطلاح فقہاء میں سواک کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلاہن دور ہو جائے بہتر یہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کل ہے۔ اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عینک یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم، بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عند التذکر موت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہریہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا

بحث ثالث، جانا چاہئے کہ مسواک شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سنن و ضرور اور سنن صلوٰۃ دونوں سے ہے مستطلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن و ضرور سے ہے نہ کہ سنن صلوٰۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے، ۱- عند اصفرار الاسنان ۲- عند تنغیر الرأعہ یعنی جب منہ میں

کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳- عند انقیام من النوم ۴- عند انقیام الی الصلوٰۃ ۵- عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مؤکد یعنی سنت ہے عند الوضوء اور غیر مؤکد یعنی مستحب ہے عند الصلوٰۃ، اور عند انقیام من النوم کے وقت بھی مؤکد ہے، اور کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سنن و ضرور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضوء اور نماز کے درمیان زیادہ فصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوٰۃ بھی سنت ہے، میں کہتے ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضوء پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضوء کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کر لے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول



استحباب عند الصلوة کا ہے، اور کتب الکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

فتح الملہم شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک  
بمحت ثالث میں اختلاف علماء کا منشار و مدار

اور بحث کا مدار الفاظ واردہ فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار قسم کی روایات ہیں، ۱۔ عند  
کل وضوء ۲۔ مع کل وضوء ۳۔ عند کل وضوء ۴۔ مع کل وضوء۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ  
اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک کا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند  
اور بلفظ مع، سو جانا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور  
قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم  
ہوتا ہے، اس کے بعد آپ کجئے صلوٰۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے  
میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہذا جو سواک وضوء کے وقت ہو رہی  
ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل وضوء  
بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتنی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا  
ہے، البتہ مع کل وضوء وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک  
روایت میں وارد ہے لیکن خلاف مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے  
حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک  
کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل وضوء والی روایت میں حنفیہ کے نزدیک

ملہ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں ہر  
عند کل وضوء اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ آئے، مسند احمد، بیہقی، طحاوی  
طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں تعلیقاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ  
بخاری کی کتاب الجمعہ میں مع کل وضوء وارد ہے جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان  
کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل وضوء اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ  
اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سواک وضوء کے ساتھ ہوگی وہی عند کل وضوء بھی ہے۔

مضاف محذوف ماننے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کرتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بحث رابع مسواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواک مطہرة للفسح مرضاة للرب، کہ مسواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت تونسانی شریف کی ہے و ذکرہ البخاری تعلیقا اور دوسری روایت جو سند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوة بسواک افضل من سبعین صلوة بغیر سواک یعنی وہ ایک نماز جو مسواک کر کے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا مسواک پڑھی جائے، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ مسواک کر کے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرت عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والمیوة لیسئلکم ایکم احسن عملا، الایۃ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملا فرمایا گیا، اکثر عملا نہیں فرمایا سو وہ دو رکعت جو مسواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گواکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر مسواک کے پڑھی گئی ہیں، گواکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سواط علی قارئ نے بعض علماء سے مسواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا تذکر الشہادتین عند الموت بخلاف الانیون، یعنی ادنی فائدہ مسواک کا موت کے وقت کلمہ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف انیون کے کہ اس کے اندر ستر مضرتیں ہیں، ادنی مضرت نسیان کلمہ عند الموت ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامی نے بھی لکھی ہے، لیکن انھوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا تذکر الشہادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامی نے اس کا مقابل انیون کا ذکر نہیں کیا ہے۔  
۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعہما قال لولا ان اشدق علی المومنین۔

**حدیث کی شرح** | یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے مسواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیر عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوف مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافة مقرر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشدق علی المومنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتقام ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا عینی لہلک عیش تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتہاء تو ہے، لیکن وجود اول یعنی شقت کہاں ہے؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں شقت نہیں ہے بلکہ مخفیۃ شقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

عشائر کے وقت مستحب میں اختلاف | قولہ وبتاخير العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر

عشاء اولیٰ ہے، فقہار کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعجیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکیہ سے افضلیت تعجیل اور افضلیت تاخیر دونوں روایتیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعجیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طحاویؒ لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحباب تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الاحکام جائز تھا، آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس

حضور کے حق میں جواز اجتہاد | میں چار قول مشہور ہیں، ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی الحروب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا، حلال و حرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی ہامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمة ذرأيت نريد أجلس في المسجد | ابو سلمہ کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؒ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض ستری بڑھی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگائے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگائی تو اسی طرح زید بن خالد جہنیؒ بھی نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاق کلام اور الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابوسلمہؒ یہ کیوں کہتے نہایت زیداً بلکہ یہ کہتے نہایت الصحابہ

۳۔ عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر قال قال قال کی ضمیر عبد اللہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحییٰ کی طرف راجع ہے۔

**مضمون حدیث** مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؒ کے صاحبزادے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہی آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؒ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، تو انہوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن حنظلہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضو بکلی صلوٰۃ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، چونکہ اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرمادیا، اور بجائے وضو بکلی صلوٰۃ کے سواک بکلی صلوٰۃ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضو بکلی صلوٰۃ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؒ نے یہ سوچا کہ جب حکم امسلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؒ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؒ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بنا پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؒ کے اس طرز عمل کی وجہ اور نشانہ وہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؒ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدید وضو فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من قوضاً علی طہر کتب لہ عشر حسنات یعنی جو وضو پر وضو کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس وضو کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابوداؤد ابراہیم بن سعید انہما سے مصنف محمد بن اسحق کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنف

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انھوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبید اللہ سے کیا تھا، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے دیکھیں ان بیکن الروایۃ عنہما ویمتثل ان یکون ذکر واحدہما وھما یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

## باب کیف یستاث

(۳)

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہذا تفصیل تو دہاں دیکھی جائے مختصر آئے ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک بالشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثا ثلاثا ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بردۃ عن ابیہما اتینا رسول اللہ صلو اللہ علیہ وسلم شعثیۃ، الخ اس حدیث کے راوی ابو بردۃ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؒ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقع پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرما رہے تھے۔

قال ابو داؤد وصال سلیمان الخ اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے، اور سلیمان کی روایت اس سے زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو قتل کیا ہے، وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتھوئے کے معنی یقینی کے ہیں یعنی جس طرح تے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وہو یقول عا عا مقصود سب کا حکایت صوت ہے، اور چونکہ یہ قنن الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تعارض نہیں ہے۔

**ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق** | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور خلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکرِ سواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں سواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا رہا تھا تو میرے ساتھ قبیلۃ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے ہیں، تو جو دو شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں سواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جا رہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا واللہ لا احملکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانت نہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا حملکم ولن انا حملکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں، ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں سواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا بوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر غلط بین الروایتیں ہے باقی میرے نزدیک یہ وہیم مصنف کا نہیں ہے، بلکہ اگر ہے تو مسد کا ہے، کیونکہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ مسد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو تو سب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انھوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعہدۃ فی هذا الزعم علی مسد لا علی المصنف۔

## باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ

مصنف سواک کے بعض آداب و احکام بیان فرما رہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی سواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ ملک غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالت ہو یا صراحت، غرضیکہ عند الجہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب نقادی میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں ۱۔ شطرنج ۲۔ میل (سرمد کی سلائی) ۳۔ سواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاست براق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس اس سے بھی یہ وہیم ہوتا ہے کہ دوسرے کی سواک شاید جائز نہ ہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا،

**مضمون حدیث** عن عائشۃ قالت الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے تھے اور آپ کے پاس دو شخص حاضر تھے جنہیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا آپ نے سواکے فارغ ہونے کے بعد اپنی اس سواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر سواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتداء بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیجئے، بظاہر یہ آپ کا سواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تا کہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت ہو گئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سو اس کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہو گیا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہو گا ابتداء بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض سواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا فَاَدْحِ الْمَيْمَنَ فِي فَضْلِ السَّوَاءِ یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں۔

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو استفادہ ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتداء بالاکبر ہونی چاہئے

**تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن**  
**فَا لَا يَمْنُ يَا الْأَكْبَرُ فَا لَا كِبَرُ**

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء بالایمن ہونی چاہئے الایمن فَا لَا يَمْنُ فَا لَا كِبَرُ حالانکہ کتاب الاشرافہ کی روایت علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپؐ کی دائیں جانب تھا اور خالہ ابن ابی سلمہؓ آپؐ کی بائیں جانب تھے آپؐ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالہ کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپؐ کے سور مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کر سکتا اس سے علماء نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فَا لَا يَمْنُ نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم الایمن فَا لَا يَمْنُ کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فَا لَا يَمْنُ کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی المجلس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی المجلس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے استفادہ ہو رہا ہے الاکبر فَا لَا يَمْنُ ماشاء اللہ اجمعی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی المجلس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی المجلس ہوں میسٹا دیاراً، اور آپؐ نے اسی لئے حسب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپؐ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتداء بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فَا لَا يَمْنُ لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں اَسْرَاجِي فِي الْمَنَامِ حضور فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

**الْبُودُودُ أَوْ رَسْمٌ كِي**  
**رَوَايَتٌ فِي تَعَارُضِ الْوَقْعَةِ**



ہے، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلم نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیا ہے اور حدیث عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار و حاشیہ کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دو بار نزول وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیث عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کریں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

## باب غَسْلِ السَّوَالِکِ

(۲)

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا تکملہ ہو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی سواک کرے تو پہلے اس کو دھوئے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب سواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمونِ حدیث | ۱۔ عن عائشہؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب سواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو سواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس سواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی، یعنی حضور کے لعاب مبارک سے محظوظ ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ سواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ مسواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

**کیا زوجہ کے ذمہ خدمت زوج واجب ہے** | **قوله لا غلظت** حضرت شیخ کے حاشیہ  
بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے

ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاء تو واجب نہیں البتہ دیانۃً واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہ حنا بلکہ کا ہے جیہ کہ معنی میں ہے، البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ہلکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوند حنا، جھاڑو دینا وغیرہ دون الغزل والطن یعنی خدمت شادہ جیسے سوت کا تنا اور ہلکی میں آٹا پیسنا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسط اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچانا لیکن تطبخ اور کنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تطبخ و کنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل و طن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

## باب السَّوَالِ مِنَ الْفِطْرَةِ

⑤

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمۃ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ مسواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں۔ ۱۔ عن عائشۃ..... عشر من الفطرة الا عشر ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔

یعنی فصال عشر من الفطرة۔ یا اس کا مضاف الیہ محذوف ہے یعنی عشر خصال۔

**فطرة کی تفسیر میں شراح کے اقوال** | فطرة کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرة الله

التي فطر الناس عليها الاہ اس آیت میں فطرة سے مراد دین ہے امام صاحب سے بھی یہی منقول ہے

کہ مساوِک مِنْ سُنَّةِ الدِّین ہے، وضو یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ گذر چکا، یا فطرۃ سے مراد فطرۃ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحبِ فطرۃ سلیمہ کی خصلتیں ہیں، جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات و خصال میں سے ہیں اور اصحابِ فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق تو حضراتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی و اعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہو سکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنتِ ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ وَاذْهَبْ بِنِجْمٍ بِكُلِّ صَبَاطٍ فَاتَمِّمْہُمْ میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصالِ فطرت کی فضیلت و اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدرہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل و تعمیل ہو گئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی

## خصالِ فطرت کا حکم

ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے حَتَّان، ابن العربیؒ نے شرح موطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل و صورت آدمیوں کی کسی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابو شامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاحِ ہیئت اور لطافت ہو وہاں امرِ ایجابی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشر من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے

## حدیث عائشہ عشر من الفطرۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کو کیوں نہیں لیا؟

اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسہ. الجئاتن والاستعداد وقطف الشارب وتقليم الاظفار ونفق الابطال لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا؛ علامہ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو شکم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب بن عقیب سے مسنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان تیمی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلً نقل کیا ہے۔ ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیث مرسل نسائی شریف میں ہے، انھوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے مسنداً اور مرسلً اسی طرح امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیسا کہ آگے اس باب کے اخیر میں آرہا ہے۔

### خصالِ فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو گیا کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشرون من الفطرۃ اور بعض روایات

میں تین کا ذکر ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں، حلق العانة تقليم الاظفار وقص الشعر جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لاینافی الکثیر اور دوسرے لفظوں میں کہیے مفہوم العدد بیس مجتہد یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ منجملہ خصالِ فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ منجملہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو من ہے وہ اسی طرف مشیر ہے، ہاں! اگر ہر جگہ حصر مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقع اور حسب حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغاء کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فیصح وبلغ کون ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ حصر ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا حصر حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر ادعائی ہے مبالغہ کے لئے جیسا کہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحة العج عرفتہ تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو حصر کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھیے کہ بس خصالِ فطرۃ یہی ہیں،

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصالِ فطرۃ تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی،

قوله قص الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور نسائی کی ایک روایت میں بلفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس

قص الشارب میں روایات مختلفہ کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص سے ہے جس کے معنی مقراض یعنی تیغی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی تیغی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، استرہ سے بالکل مونڈ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہوگئی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق بین الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تھوڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ تو جواز ہے الفاظ و روایات کے اختلاف کا، یہی بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سو غلامہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ رائج عندنا واحسنہ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحاوی وغیرہ میں ہے اور در مختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے، چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ القص حسن والحق سننا دھوا حسن من القص اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے، اور ائمہ کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انہما ولی من القص امام شافعی و امام مالک کے نزدیک رائج قص ہے چنانچہ ابن حجر کی شافعی فرماتے ہیں اتنا کاٹا جائے کہ شقۃ علیا کی حمرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مثلاً ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پستانی کی جائے حلق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قوله اعفاء للحمیۃ، ارسال لحمیۃ یعنی داڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتحاذا لحمیۃ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور نجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داڑھی رکھنا تشریفاً تھا محض عادۃ نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہہ دیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لحمیۃ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گزر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔  
فَیْهَذَا اُتُوْا قِسْطَہُ الْاٰیۃِ اور خلقِ لحمیہ جملہ مذاہب اربعہ میں حرام ہے، صاحب منہل جو علماء ازہر میں سے ہیں انہوں نے منہل میں جملہ مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو خلقِ لحمیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھئے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاہ اللہ احسن الجزاء

یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عند الجمہور وہم الاثمۃ الثلثۃ اس کی مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا ماخذ فعل ابن عمر ہے کہ وہ مازاد علی القبضہ کو کتر دیتے تھے جیسا کہ امام بخاری نے اس کو کتاب اللباس میں تعلیقاً ذکر فرمایا اور امام محمد نے موطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر وہ ماخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ مازاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، سو جاننا چاہئے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مازاد علی القبضہ کو تراش دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنا پر صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنا پر واجب ہے شافعیہ مطلقاً اعفار کے قائل ہیں، اخذ مازاد کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انہوں نے کہا ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده کی حدیث انما علیہ الصلوۃ والسلام کان یأخذ من اطراف لبعیتہ ضعیف ہے اور فروغ مالکیہ و حنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادۃ فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاش تشویہ باللقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں اعفار سے مقصود مطلق اعفار نہیں ہے بلکہ مجوس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پوری حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جُزء مقصود بالذات ہے بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میرا وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطو میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمۃ تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمۃ۔

قولہ الاستنشاہ بالماء اس کا مقابل یعنی مضمضہ آگے آ رہا ہے۔

مضمضہ واستنشاہ کے حکم میں اختلاف ائمہ  
مضمضہ اور استنشاہ کے حکم میں اختلاف  
ہے شافعیہ و مالکیہ کے یہاں دونوں وضو

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حنابلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمد فرماتے ہیں الاستنشاق اذكد من المضمضۃ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے وما یمن فی الاستنشاق الا ان تكون صائماً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضو میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف غسل وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمضہ اور استنشاق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہ المواجهۃ یعنی گفتگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف و فم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان كنت جنباً فاطفءوا الیۃ یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو، اور داخل انف و فم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ تص الاظفار اور بعض روایات میں تقليم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقليم اظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداً دائیں ہاتھ کی سبٹہ سے کی جائے پھر وسطی پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام، اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداً خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی سبٹہ سے ابتداً کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہام یسریٰ تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداً بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رجليں میں ترتیب یہ ہے کہ تقليم کی ابتداً دائیں پاؤں کی خنصر سے کی جائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصر یسریٰ تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجر اور ابن دقیق العید وغیرہ نے تقليم اظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت و افضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور الدین مرقدہ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ طحاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقليم الاظفار مستحب ہے، نیز بیہقی کی ایک روایت میں ہے كان علیہ الصلوۃ والسلام یُقَلِّمُ اظفاره وید من شارب قبل الجمعة (جمع الوسائل) احتقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا ایک رسالہ ہے

ثود للمعة في خصائص الجمعية، جس میں انھوں نے جمع کے دن کی شتو خصوصیات ذکر فرمائی ہیں اس میں ایک روایت یہ ہے کہ جمع کے روز تعلیم افکار میں شفا رہے۔

قولہ غسل البراجم برجم برجمۃ کی جمع ہے بمعنی عقود الاما، یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہذا اس کا تعاد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصول فخذین اور البطین، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بغلوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گواہ حلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالہ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

منقول ہے کہ ایک باریونس بن عبد الاعلیٰ امام شافعیؒ کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس

### حضرت امام شافعیؒ کا ایک واقعہ

حلاق بیٹھا تھا جو حلق ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعیؒ نے ان کو دیکھ کر برجستہ فرمایا علمت ان السنة النتف ولكن لا اتوني على الوجع کہ ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اس لئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدی ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانة۔ زیر ناف بال صاف کرنا، عانة کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ زیر ناف بال، ۲۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیڑ کہتے ہیں، ۳۔ ابو العباس ابن سیرج سے منقول ہے کہ عانة سے مراد وہ بال جو حلقہ دہر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانة بہتر ہے۔

قولہ انتقا ص الماء یعنی الاستنجاء، انتقا ص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یعنی



استنجا بالماء یہ دیکھ رادی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجا بالماء کو انتقام الماء سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطع بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطرات بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقام الماء کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقام سے مراد ازالہ ہے، انتقام الماء کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتفاح ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقام الماء کے انتفاح آیا ہے، انتفاح کے مشہور معنی ہیں رش الماء بالخرج بعد الوضوء کہ وضو سے فارغ ہو کر قطع وساوس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتفاح کے معنی بھی استنجا بالماء کے بیان کئے ہیں، انتفاح کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تكون المضمضة راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آچکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عثمان بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مضمض نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تخریج فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلیقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعفار لمحیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقام الماء مذکور نہیں اس کے بجائے الانتفاح مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملانے سے خصالِ فطرۃ بجائے فہ کے گیارہ ہو گئیں، اور انتفاح کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقام الماء کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آ رہا ہے یعنی الفرق (بالوں میں مانگ نکالنا) تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

**ختان کے حکم میں اختلاف** حکیم ختان میں اختلاف ہے، تشافعیہ و حنابلہ کے یہاں رجالِ نساء دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول

میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکر کے حق میں سنت اور اناتہ کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مندا حمد کی روایت میں ہے الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء۔

قولہ قال موسیٰ عن ابیہ وقال داود عن عمار بن یاسر اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سندیں مصنف کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمہ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمہ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو نہ ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

**تشریح سندیں دو قول** | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذیل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان

شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذیل میں سلمہ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

**قال ابوداؤد کی تشریح** | قال ابوداؤد وروی عن عمار بن یاسر ابیہا سے مصنف بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات

کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال فطرۃ کی تعیین میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنف نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر ابن کثیر میں بحوالہ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمس فی الرأس وخمس فی العنق، فی الرأس خمس الشارب والمضمضة والاستنشاق والسلوك وفرق الرأس، فی الجسد تمسید الخلفاء وحلق العانة والختان وتنقب الابيض والاستحمام بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ دی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لمحیہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سذل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کر کے مانگ

نکاح، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابو داؤد وروی عن حدیث حشاد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن حبیب کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبد اللہ المزنی کی، قولہم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے و لعمریہ حدیث الاعفاء اللعیۃ اور ان تینوں روایات میں بھی اعفاء لہجہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا، آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوعہ میں اعفاء لہجہ مذکور ہے۔

قولہ سعد بن ابراہیم النخعی عنہ یہ جو تھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفاء لہجہ مذکور ہے

## روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

سومائل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اولاً اس باب میں حدیث عائشہؓ و عمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباسؓ کی حدیث موقوفہ تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق و مجاہد و بکر، پھر اس

کے بعد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوعہ ہوئیں اور ایک حدیث موقوفہ یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں اعفاء لہجہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے۔

فائدہ :- بابتنا چاہئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شبیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوعہ، اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوفہ ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

## امام نسائی اور امام ابو داؤدؒ کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب بن شبیبہ ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا مصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کی تحقیق میں

لے بلکہ مقطوعہ اس لئے کہ طلق تابعی ہیں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے نفی النسائی ص ۲۴۰  
عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلقاً یذکر عشرۃ من الفطرۃ السواک و قس الشارب الخ ۱۳

اختلاف ہو گیا۔ مصنف کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائی کے نزدیک صرف روایت موقوفہ لیکن اس میں امام مسلم امام ابو داؤد کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلم نے بھی طلق کی روایت مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تخریج فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعی کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذل میں بھی حضرت کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

## باب السَّوَالِکِ لِمَنْ قَامَ بِاللَّیْلِ

(۳)

۱۔ عن حذیفۃ..... یشوص فاه بالسواک یشوص بمعنی یدلک یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگڑتے تھے، یا بمعنی یغسل اور تیسری تفسیر اس کی یُنْقِی ہے تنقیہ سے، بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے، یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذ اقام لیلتہ فجذ یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنف نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عند القیام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۲۔ عن علی بن مزید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۳۔ عن جدہ عبد اللہ بن عباس قال بیئت لیلۃ الخ حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گزاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباس کی خالہ حضرت میمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے بیئت عند خالتی میمونۃ و حضرت میمونہ ابن عباس کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ ام الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گزاری تھی؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال و عبادات ہیں معلوم ہوتے رہتے ہیں اسی طرح آپ کے شب کے معمولات استراحت اور عبادات معلوم ہو جائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپ کے پاس بیدار رہ کر گزاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کس تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیل علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلم سبھا اللہ

ذو لد شواد تر یعنی ادتر بشدت جیسا کہ ابواب قیام اللیل میں اس کی تفسیح ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنف تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عند الوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنف یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

**مبیت ابن عباسؓ والی روایت میں تخلل نوم بین الرکعات**

اس روایت میں تہجد کی مع وتر کے کل نورکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخلل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر شاذ کہا جائیگا ابو داؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخلل نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباسؓ والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نو رکعات ہیں، اسی طرح دارقطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں، شرح کا اشکال اور نقد صحیح ہے، اور اس اختلاف روایت کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیت ابن عباسؓ والی حدیث میں

لے اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی ۲۴۲ پر ایک روایت میں یعلیٰ بن ملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبد الرحمن بن عوف کی روایت صحابی مبہم سے ہے، ان دونوں میں تخلل نوم بین الرکعات موجود ہے، (بقیہ مرآۃ)

ہو رہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مہیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے۔ وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کما قال الحافظ رحمہ اللہ، جانتا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضو اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضو کے ساتھ مذکور ہے عین قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں قائل۔

قال ابو داود واداء ابن فضیل عن حصین بن حصین او پر سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب مصنف فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان ینتہم السورۃ او ختمہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورۃ۔

۵۔ عن المقدام بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃ عن حضرت عائشہ رضی عنہا سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب کی کوئی مطابقت نہیں ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور معری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناخین کا تصرف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہذا ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل صادق آئے گا۔ بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کی جاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تھل نوم بین رکعات التہجد احیاناً ثابت ہے، البتہ مہیت ابن عباس والی روایت میں صحیح عدم تھل نوم ہے۔ مہیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابو داؤد میں آئندہ اب صلوٰۃ اللیل میں آ رہی ہیں بعض میں تھل نوم ہے اور بعض میں نہیں لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالعموم وبکل المحتمل لیکن اس توجیہ کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حصر میں خارج بیت رات گزارنا ثابت ہو، ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ تطاہرت بالاولیۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ اولیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحب غایۃ القصود نے لکھا ہے

## باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے، وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اول وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے، فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا آئِیۃ وغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین کشیں ہیں ۱ وضوء کا مآخذ اشتقاق ۲ ابتداء شرعیۃ ۳ سبب وجوب، وضوء مشتق ہے وضاء سے، وضاء کے معنی حسن و نظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں، البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی، جب وضوء کی فرضیت عند الجہنور فرضیتِ مسلوة کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہو گا کہ آیت وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل البحرۃ ہو چکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی، باقی آیت وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے، فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضو کا سبب وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی بنا پر اس سبب وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرط الحدیث ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک سبب وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے پہلے سے حدیث ہو یا نہ ہو، جہور کی دلیل اس باب کی حدیث ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم حدیث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱۔ عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل اللہ الخ ابو الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابو الملیح کا نام عامر یزید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوتے، اس حدیث میں دو جز ہیں جز اول کا تعلق ستر سے ہے، جز ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنف کا مقصود جز ثانی ہے۔

غُلُوْلُ بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مال غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قول اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مال غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقع پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا تعلق اضافہ ہی ہو کہ مال غنیمت کا حکم بیان کیا جائے، یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مال غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الاولیٰ کے لئے ہے۔

**صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا**  
قولہ ولا صلوٰۃ بغير طہور الخ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاری کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدہ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت عن الحدیث اور طہارت عن النہیث، لہذا دونوں قسم کی طہارت کا مابطل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدیث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ طہارت عن النہیث میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے



ان کے نزدیک ثوابِ مصلیٰ یا بدنِ مصلیٰ کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرطِ صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہو سکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلوٰار من نسبت علیٰ ذلک

**قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی استعمال**

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظِ قبول کے معنی تحقیق کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شاربِ خمر کی نماز قبول

نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے لا یقبلنہ صلوٰۃ حائض الا بغیماب یعنی بالغت عورت کی نماز بغیر ستر راس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شاربِ خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدمِ قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے ۱۔ کون الشئ بعین یترتب علیہ الرضاء والثواب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲۔ کون الشئ مستجمعا للشرائط والاسکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔

اصحابِ درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابۃ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبول اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی قبول اثابۃ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب و انعام نہیں، گو صحیح ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبول اثابت مراد نہیں ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

۱۔ اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبول اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے، اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفی عام کی نفی خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدونِ طہارت کے نماز صحیح ہوتی ہے اور نہ موجبِ ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی، اور یہی مقصود دیکھی ہے۔ مع قلت وکذا اختارہ فی البذل وعکسہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصاۃ لا بالثاۃ ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارح فہر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارب خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو صحیح ہو جاتی ہے، اور غمخوار والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے، غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرائن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

### مسئلہ فاقدا لظہورین

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام بے مسئلہ فاقدا لظہورین یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہ ہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدم اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور جب ادا ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب ادا کی، اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إِذَا أَمْرُكَ بِشَيْءٍ فَأَفْعَلْهُ مَا اسْتَطَعْتَ کہ جب میں تمہیں کسی کام کا حکم کروں تو حسب استطاعت اس کو بحال لاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پرت در نہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہو جائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مرنے نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، آخاف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدم اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو قضاء ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ ادا ہے نہ قضاء، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف ادا اور قضاء، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضاء دونوں الاداء، ان مذاہب اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مروتہ نے نظم فرما دیا ہے۔

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم

لا لا، نفسم نفسم، ونفسم لاؤ لا نفسم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق ادا سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لا لا کے معنی ہوئے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہ الاداء والقضاء۔

**بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم** | جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امت کا

نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کاہلی یا شرم و حیا کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آجاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

نیز جانتا چاہئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گزرا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تشبہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا درمختار کا سبق نہیں ہے۔

**حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب** حدیث کے جزاؤں لا یقبل اللہ صدقۃ

میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہی یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن نہ ہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، یہ ایک نادر صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہو کرتے ہیں فلا اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیلِ اجر و ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصولِ اجر و ثواب کی نیت کے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ ..... اذا احس حق یتوضا، یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدیث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضو نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضو کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بنار دونوں کو شامل ہے اور مسئلہ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ وضو ہر نفل صلوٰۃ واجب نہیں ہے، مگر ہر مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ۖ اَلَا یَاۤءُ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوٰۃ وضو کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیت کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث نو سس معنی میں مرتج ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ بنیو طھویر سے بھی یہ بات استفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تفصیل طہارت کا حکم مشعر ہے وجود حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث نہ ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے

۳۔ عن علیؓ قال قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تیکر تحریم کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المصنف صرف پہلا جملہ ہے، اس جملہ میں تشبیہ واستعارہ کو استعمال کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مقاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح مقفل مکان میں بغیر مقاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش نظر نیت کو وضو میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضو میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جواز صلوٰۃ کا آلہ اور مقاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۃ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مقاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہذا بغیر نیت کے جو وضو کی جائے گی وہ مقاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

## حدیث کی توضیح و تشریح

قولہ وتحریمہا التکبیر فمیرا جمع ہے صلوٰۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ ملا بہ کی وجہ سے

ہے، در نہ در اصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارج صلوٰۃ میں مباح ہیں اور نمازیں آ کر حرام ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے، اور مقصود مستحکم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام میں مسبب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے مسبب یعنی تحریم ہو لکہ سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے، و ہذا غایۃ توضیح لہذا المقام و ما اردت بہ الا التہلیل والہ سبحانہ و تعالیٰ دلی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ

تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ، اس صورت میں عبارت میں کوئی مجاز یا استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہو سکتا ہے، یہ فقرہ در اصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت و بلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ و تحلیلہا التہلیل کی تشریح ہے، یہاں بھی استعارہ مسبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا مسبب ہے، سو یہاں بھی مسبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

## تحریمہ میں دو مسئلے اختلافی

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں، ایک تحریمہ کا حکم، دوسرے بل یتجاوز الانتاج بنسیر التکبیر؟

یعنی التذکر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کر سکتے ہیں یا نہیں؟

سو جانتا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریمہ فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا، ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان بھی اسی طرف ہے، اور حنفیہ کے یہاں تحریمہ شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

۱۔ تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انہی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کی طرف کر دی گئی و لہذا قولہ و تحلیلہا التہلیل تو گویا حدیث میں تحریم جو کہ مسبب ہے بول کر سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے ۲

ہوتی ہے اور شرط خارجی حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ہے، طریق استدلال آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاعل تعقیب کے لئے ہوتی ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شئی ہوتی، اور تیسرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے، لہذا دخول فی الصلوۃ بغیر تکبیر کے صرف نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اور زائی، ابن علیہ اور ابوبکر اصم ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خاص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعا کے معنی اس میں نہ پائے جاتے ہوں، لہذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمن اجل، یا لا اله الا الله، سبحان الله وغیرہ الفاظ سے نماز شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گزری ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے کافی ہے۔ نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ الْآيَةَ فَكَبَّرْنَا أَكْبَرْنَا الْآيَةَ اِى عَظَمْنَا پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث بالا کی روشنی میں جو کہ اخبار احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے جو جس چیز کا ثبوت دلیل قطعی ہے یعنی مطلق ذکر صرف اسی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبیر، اللہ اکبیر وہ لوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں افعِل اور فَعِل کا فرق نہیں ہے لکہ وہاں پر افعِل بھی فَعِل کے معنی میں ہے۔

**تسلیم میں دو اختلاف ہیں** | دوسرا مسئلہ تحلیلہا التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح

تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے جمہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریفُ العاشِئَتَيْنِ يُنْبِئُ الْمُحْضَرَّ کہ مسند مندا الیہ جب دونوں معرفہ ہوں تو محض کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلہا التسلیم میں بھی مسند مندا الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنا درست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریر سہما التکبیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تقلیلہا للتسلیم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریر کا سوا اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خیر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اِذَا رَفَعَ رَأْسًا مِنْ خَلْفِ السَّجْدَةِ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مرفوعاً نقل فرماتے ہیں کہ اِذَا قُلْتُ هَذَا وَفَعَلْتُ هَذَا فَقَضَيْتُ مَا عَلَيَّ اَخْرَجَنَا اَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ اس حدیث سے خفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اِذَا قُلْتُ هَذَا حدیث میں یہ زیادتی ان مسعود کی جانب سے مدراج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دراج خلاف اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرائی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمین فرض ہیں یا تسلیمہ وارہ، امام شافعیؒ کے کہ یہاں تسلیمہ ادنیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب و قیل الاول واجب والثانی سنت امام مالکؒ سے تسلیمین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمہ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلفار وجہہ ماکلاً الی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلفار وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریر اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارنپوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوری ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے محمد بن الحنفیۃ یہ محمد بن علی ہیں اور حنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلہ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنہ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ حنفیہ یعنی قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو سپرد کر دی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

## باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث

(۳)

مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ | ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی تجدید وضوء، ہر نماز کو تازہ وضوء سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا فاصلہ سے ابواب المسح علی الخفیض کے بعد متھلا آرہا ہے جس کے الفاظ میں باب الرجل یصلی الصلوات جو وضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضوء یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضوء کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا۔ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضوء صرف مستحب ہے۔ لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے ہتھ مٹھنا اور سجدہ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تھل بالزمان ہو یعنی پہلی وضوء اور دوسری وضوء کے درمیان زمانہ حائل ہو کچھ فصل ہو چکا ہو، ایک وضوء کے بعد فوراً دوسری وضوء کرنا یا کراہے نیز انہوں نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تیمم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اجماع یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،



اور خفیہ کے یہاں تجدیدِ وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلافِ مجلس ہو یا تو وسطِ عبادت میں الوضوئین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو، حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فنا عددۃ: مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے،

توضیح السند قولہ صح وھذا مسند الذم مصنف کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ عبداللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبداللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبدالرحمن بن زیاد سے، لہذا عبدالرحمن ملتقی السنین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطفیہ بعضوں نے بجائے غطفیہ کے ابو غطفیہ کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

## باب مَا يَنْجِسُ الْمَاءَ

(۳)

طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب | اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاء شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں؟ کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں؟ ماقبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنف نے شروع میں فرضیتِ وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جا سکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں یہ مسئلہ معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحی نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذاہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہریہ کا یہ مسلک

مولنا عبدالحی اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیہ کو کب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہر یہ کہ مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ مار قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصافِ ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو، پانی کے اوصافِ ثلثہ مشہور میں طعم، ریح، لون، جہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق بین اقلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہو جاتا ہے۔ البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدارِ ثلثین پر ہے جو پانی بقدرِ ثلثین یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور ثلثین سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ و حنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت و کثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریکِ ثانی مساحتہ ثلث فظ مبتلی بہ، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیکھائے تو جانبِ آخر فوراً متحرک ہو جائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہ ہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضو ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قولِ ثانی یعنی مساحتہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہیے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی وہ درودہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مساحتہ دلے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قولِ ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتلی بہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جانتا چلے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیثِ ثلثین اور دوسرے باب میں حدیثِ بر بقاء ذکر فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مسئلہ ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آ رہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلکِ حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنفؒ کی غرض خواہ مسلکِ حنفیہ کی تائید نہ ہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابيہ قال سئل امہ حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت، نوبت اور یکے بعد دیگرے

دندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے، میں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاہ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاہ کی تصریح ہے، یہ پانی دُؤاب کے پینے کی وجہ سے سورسباع ہوا تو گویا سوال سورسباع کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، مجاہد کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لِمَجْدِ الْخَبَثِ یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھیے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین خفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہذا اس کے جوابات سنئے۔

**حدیث القلتین میں سنداً و متنأ اضطراب** | اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھتے اس حدیث کو مصنف نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ بیان کیا لیکن مصنف نے ولید کے شیخ الشیخ کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابو داؤد اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنف کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی، بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ الشیخ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کو ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہو گیا۔ بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہذا تشکی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علی حالہ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں پس یہ انتقال من ثقہ الی ثقہ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو روادہ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض روادہ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض روادہ اس طرح، اور یہ صورت حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسکی سے سند میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کا طریق ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنف نے اس طریق میں کوئی اختلاف سند بیان نہیں کیا لیکن ہمیں معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن عبید اللہ عن ابی ہریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن سالم عن ابیہ دیکھیے یہ اختلاف اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحق راوی شکم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریق ثالث عامر بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عامر سے روایت کر نیوالے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہو گیا،

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔ ثلثین اور ایک روایت میں ہے قتلین و ثلاثین اور ایک روایت میں ہے اذ ابلغ النساء قتلن اور ایک روایت میں ہے اربعین قتلن یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورت حال ہے تو استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث الثلثین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

حدیث الثلثین کے جوابات

۱۔ مسلک الاضطراب۔ ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و متناً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبد البر، ابن العربي، علی بن المدینی، انما غزالی اور اسی طرح ابن دقیق العید اور ابن تیمیہ نے علامہ زلیعیؒ لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العیدؒ نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، دیسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے اس کے علاوہ صحیح ابن خزيمة، صحیح ابن حبان اور مسند احمد میں بھی ہے، امام ترمذیؒ نے غلاب عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیث محل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاویؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قائمہ رجل، اس جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوہان کے بھی آتے ہیں، نیز قلہ جزہ یعنی گہڑے اور منکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر منکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قلہ جزہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جزہ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتیں کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قلہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قتال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زلیعیؒ نے جواب دیا کہ اس کی سند میں معقر بن سقلاب سے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک الاول یعنی یہ حدیث مآول ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحصل الغبث کے معنی ہیں کہ مار قلیل چاہے دو ٹکوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتیں کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبیؒ جو شافعی ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

لے ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتیں پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے مثلاً مسلک الاضطراب مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے، اسی طرز امتیاز کیا۔ ینفعنا اللہ ولہم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضة بالروایات الصیحہ، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں، جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ۱۔ ایک حدیث المستفیظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ۲۔ نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا یسکت احدکم فی الماء الذی ارجوہ حدیث صحیح بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں ماہر الکد میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

۶۔ مسلک الإلزام بإہمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سورسباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہ چکے ہیں اور اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ سورسباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہذا حدیث کے جزئین میں سے ایک کا اہمال اور دوسرے کا اہمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفة الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بزرگزمزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابہ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بزرگزمزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہو گیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے، کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ نزع بزرگ کا حکم خروج دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی ہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، یہی وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہو گئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امالی الاخبار میں دیکھی جائے۔

حافظ ابن القیمؒ نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے۔ جواب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بکوی یعنی ابتلاء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بحجر عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے، مشہور روایت میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ بن عبید اللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، فاین سالحد این نافع یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

### حدیث القلتین کے سلسلہ ہیں حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا، وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاست مار کے اندر اصل مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے، حضرت مولنا۔ مکی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر ماحوض خضر کر دیا جو طولا و عرضاً تقریباً چھ باشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانب آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجہیات کی طرف خوب چلتی تھی نسبت تضعیف روایت یا رواۃ کی طرف دہم منسوب کرنے کے، اور حضرت کو احادیث کی توجہ میں بہت بڑا ملکہ حاصل تھا، بہر حال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کو کب میں دیکھا جائے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ کو کب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

## بَاب مَا جَاءَ فِي بَعْزِ بُضَاعَاتِ

﴿

احکام المیاہ کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنفؒ نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ و حنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱۔ عن ابی سعید الخدریؓ انما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا میں بر بضاعہ کے پانی سے وضو کرنا چاہتے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے اور اسی طرح مردار جالور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر و مطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولنا انتوضاء یہ صیغہ جمع شکم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اجماع صیغہ متکلم ہے اور بصیغہ واحد حاضر خلاف ادنیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃً باسم کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آبار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃً صاحب بر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضو کا غسل اور لعاب دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے طَیِّحٌ یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصد اڈالے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محل وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی نے کوڑیوں پر کی گندی چیزیں اس میں جا گرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہو سکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کر سکتے چہ جائیکہ مسلمان، شراح نے اسی طرح لکھا ہے حیض یہ جمع ہے حیضۃً بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

قولنا الماء طہور ولا ینجس شیء، پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توسع مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے

حدیث بر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں مار قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیر وصف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے یہ کہا کہ تغیر وصف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں لا یما غلب علی ریجھا او طعمھا کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ مار قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دار قطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دار قطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں مار سے مراد مطلق پانی نہیں ہے



بلکہ وہ پانی مراد ہے جو سَوَّل عنہ ہے یعنی مار بَرِ بضاہ، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بَرِ بضاہ کا پانی پاک ہے لا ینجسہ شیئاً اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بَرِ بضاہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں تلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں! تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

اخلاف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی سے بَرِ بضاہ کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم نجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ تلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمسنوڑ جاری تھا اور مار جاری وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا چنانچہ شرح نے لکھا ہے کہ متعدد بسائین بوساعہ کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا، کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے۔ پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا، اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ سہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بَرِ بضاہ سے متعلق ہے۔

**حدیث بَرِ بضاہ کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے** | ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے

اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاست اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ مار قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوتے تا وقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہ ہوا ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاست واقع ہو جائیں اور پھر اس کا پانی متغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بَرِ بضاہ ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرت استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاست کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہذا اللہ! طہور لا ینجسہ شیئاً کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا بلکہ اخراج نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا یُجسّس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایبقی نجسًا ای بعد الطہیر علی ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا ماسکلیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالہ الطحاوی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بَرِّ بضاعہ کا پانی قلیق تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا امام طحاویؒ کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی ہبائے منشور ہو جاتا ہے۔

اب امام طحاویؒ کی اس تقریر پر یہ اشکال ہو گا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے، جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سابی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہ ہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارامٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہو چکی ہیں، اخراج نجاست اور نزع مار کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہو سکتی ہیں، لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اخراج نجاست اور نزع مار کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح و تقریر کے بعد حدیث بَرِّ بضاعہ خفیہ کا مسئلہ کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل التحفیۃ ای بعد تعین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابی شعیب الخ قولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہو گئے، ۱۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲۔ عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۳۔ عبد اللہ بن عبد اللہ، ۴۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

حدیث بَرِّ بضاعہ صحیحہ و تقم کے اعتبار سے | متصحیحین میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمد نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطان نے راوی مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو مسلسل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إلا ما غلب علی ساریفہ و طعمہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشید بن سعد ہے جو متروک ہے۔  
قال ابو داؤد و سمعت قتیبہ بن شیبہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ میں نے بر بضاعہ کے نگراں سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا إلی الغائۃ یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھنٹوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابو داؤد نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منہ پر پھیلا دیا، پھر جتنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغباں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہد نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابو داؤد کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آتی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ ماہ مخلوط بشی، طاہر سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہو جائے جیسے صابون یا خطمی کا پانی تو اس سے طہارت وضو و غسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آ رہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی۔

امام ابو داؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آثار مدینہ میں سے ہے اور طہارت ماہ و نجاست ماہ کا ایک مسئلہ شرعی اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماء لا مکان جاری فی البساتین اور دراصل اس کے عدم نجس کا یہی منشاء ہے۔

## بَابُ الْمَاءِ لَا يَجْنِبُ

(۵)

ترجمہ الباب کی تشریح اور اس کی غرض | یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گزشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ سے متاثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاست معنویہ سے متاثر ہوا ہو، نجاست معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدث اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہار کی اصطلاح میں ماستمل کہا جاتا ہے تو گویا مصنف کی غرض اس باب سے ماستمل کا حکم بیان کرنا ہے۔

ماستمل میں مذاہب ائمہ | ماستمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ طاہر و مطہر ہے اور امام شافعی و احمد کا راجح قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور راجح۔ یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعضنا من النبي صلى الله عليه وسلم الخ بعض سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں جیسا کہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہؓ نے ایک برتن کے پانی سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الساء لا یجنب یعنی اگر جنبی کسی پانی کو استعمال کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جنبی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

لہ ترجمہ الباب کی یہ غرض مصنف کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاستہ الماء کی چل رہی ہے بخلاف ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فصل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصة فی ذلک یعنی جواز الوضوء بفضل طہور المرأة وہاں یہ دقت استنباط اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

## حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود

تو مار مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی مار مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یجنب اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جنبی ہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمہ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب محدث یا جنبی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جنبی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہوگا کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثبات ترجمہ کے لئے صریح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قولہ فی جفنتہ، حضرت نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے اى مُدْخِلَةٌ يَدْهَانِي جَفْنَتِي یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں جَفْنِي کے بجائے لَفْظَاتٍ ہے، وہ تو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیت حقیقی مستبعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہؓ نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا ہو اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نظافت کے قطعاً خلاف ہے لاجنب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بضم الیاء ہوگا، اور مجرد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور ربح اور کرم تینوں سے آتا ہے۔

## بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الزَّائِدِ

(۳)

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل | یہ وہ میرا بیج جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ اس سے جفنیہ کے مسلک کی تائید

لہ لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہونگے دھونے سے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یجنب واقعہ پر اجماعی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انہوں نے ہاتھ برتن میں قبل غسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمہ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں مار دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھیے آپ نے مطلقاً مار دائم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ مار دائم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم وزائد بھی آپ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دقیق العین فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادون القلتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لا ینجسہ شیء والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گونا ناپاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مکر وہ ہے شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلتین ہو، قیاس کا تقاضا نہ تو یہ تھا کہ شافعیہ و حنابلہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انھوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ مقدار قلتین و قوع نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر واقع نہ ہو، لیکن بول آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں اس کے علاوہ دوسری نجاست کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک ہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمهور مآذول اور مقید ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تودلیل ہی ہے۔

**طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل** | نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی

یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ مار دائم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح دلوغ کلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور مأخذ ہیں صحت و قوت کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابل میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تولد لا یبولون احدکم جمہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غلط کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الدائم میں سب صورتیں داخل ہیں براہ راست مار دائم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہکر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہر ہیں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہر یہ نے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انھوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

خاطر اس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہ راست مار داکم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے برتن وغیرہ میں کر کے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا نشانہ صرف جمود علی الظاہر ہے۔

## باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضی میں فرق

قولہ شو یغتسل منہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ممانعت جمع بین الغسل والبول سے ہے یعنی پہلے مار داکم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ مار داکم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے شر کے داؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغتسل فیہ اس دوسری حدیث میں ہنہ کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی مار داکم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السند | قولہ فی حدیث هشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے ای فی حدیث هشام الطویل والمذکور فلما جاز منہ یعنی احمد بن یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے هشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث هشام ای من حدیث لا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، ہمنملہ ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

## باب الوضوء لبسؤر الکلب

(۷)

سور سباع میں مذاہب ائمہ | کلب سباع بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنف سور سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے کلب و ہرہ کا سورجیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سور سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ جملہ حیوانات کے سور کو ظاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سور خنزیر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، ظاہر اور غیر ظاہر، امام شافعیؒ

کے یہاں بھی سور سباع پاک ہے البتہ انہوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے خنزیر اور کلب، خفیفہ کے یہاں سور سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف پرہ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آ رہا ہے اور حنا بلہ کے یہاں سور سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

**حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل** | اس تہمید کے بعد جانتا چاہیے کہ اس ترجمۃ الباب میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سور کلب پاک ہے یا

ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ دلوغ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جانتا چاہیے کہ سور کلب جمہور ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سور کلب خنزیر بلکہ تمام سباع کا سور پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاست سور کا باب ہی نہیں ہے، ویلے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب لمذون الاتخاذ جس کا پالنا جائز ہو، کا سور پاک ہے اور غیر مذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الما جشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی و حضری یعنی دیہاتی اور شہری کتے میں فسخ کرتے ہیں کلب بدوی کا سور طہر اور حضری کا غیر طہر ہے۔

مسئلہ ثانیہ یعنی جواز الوضو بسور الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سور کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضو بھی جائز نہیں ہے، اور امام مالک کے یہاں ایک قول کی بنا پر اس سے وضو جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں یجوز ان لو یکین غیرہا کہ سور کلب کے علاوہ کوئی اور پانی ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں ہذا ماء و فی النفس منہ شیء یتوضأ بہ، یتیمم یعنی وہ کہتے ہیں کہ سور کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طرف سے کھٹکا ہے، لہذا اس سے وضو کرے اور ساتھ میں تسبیح کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ خفیفہ کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاست سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیح ہونی چاہیے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تین مذکور ہے اس لئے حنا بلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سور کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل اناہ کا حکم استحبائی ہے وجوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنا بلہ تشریب یعنی ایک بار مٹی سے



مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاثہ جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں مانتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیح نہیں بلکہ تثنیہ کے قائل ہیں، اسی طرح تشریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوتے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

### حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے۔ اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیح ہے اور بعض میں تثنیہ، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یفسد ثلاثاً او خمساً او سبعا۔ نیز بعض رواۃ نے تشریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اُولهنّ بالتراب اور بعض میں ہے اُخْرهنّ بالتراب، اور بعض میں ہے اُحْدهنّ غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحباب تسبیح کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب ام کلثومؓ میں تشدید تھی حتیٰ کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہو گیا، لہذا یہ دوسری تشدید یعنی سلت باردھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ وہ دلو برغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، اور تسبیح وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں، عہد میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیح والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تاخر اسلام سے تاخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور بین الحدیث ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اور ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انھوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانہ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابو داؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا۔ **ثُمَّ قَالَ مَا لَكُمْ وَلَكُمْ الْكَلْبُ** کہنا یہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ متاخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسل صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

**نظر طحاوی اور اس پر اشکال و جواب** | امام طحاویؒ نے ایک بات بطریق منظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کرے تو وہاں پر قبیح کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا ولوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ انفس ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلاتہ انفس ہے۔

۱۔ قال ابو داؤد و کذا قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن سیرین پر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور قتیبہ کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواقہ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف و مرفوع ہونے کا، دوسرے اولہن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعة بالتراب جیسا کہ قتادہ کی روایت میں آگے آ رہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن سیرین کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اولہن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی اولہن بالتراب نقل کیا۔

۲۔ حدیثنا سند قولنا ح و حدیثنا محمد بن عبید الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنفؒ کے شیخ الشیخ معمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب تختیانی

سے لہذا ایوب جمیع السندین ہوئے دلوہو فعا یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معتمر اور حماد نے ایوب سمعیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب و ہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انہوں نے حدیث میں اُولَہِیْنَ بِالْتَرَابِ ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدیثنا مرسل بن اسماعیل الخ ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اُولَہِیْنَ بِالْتَرَابِ تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعتہ بالتراہ سے۔  
قال ابو داؤد واما ابو صالح الخ یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراہ مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے و ابو اسحق سی اس سے مراد الدیرمندی ہیں جن کا نام عبد الرحمن ہے اور خود دیرمندی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد وھکذا قال ابن المغضل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن مغضل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ وہ تسبیح کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب (مولانا اسعد اللہ صاحب) رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مغضل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بوقت روایت ابن مغضل کہا یعنی ابن المغضل معترف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبد اللہ بن مغضل اور عبد اللہ بن المغضل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ سُورِ الْهَرَّةِ

(۴)

کلب و ہرہ گو دونوں سباع میں سے ہیں لیکن دونوں کے سور کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سور ہرہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بنا پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا، وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرت دوران و طواف ہے یعنی اس کا گھروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے مَولِیٰ اَوّانی دشوار تھا، ایسی موزت میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولاحرج فی الدین۔

**سور ہرہ میں مذاہب ائمہ** | سور ہرہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طاہر بلا کراہت ہے، اور طرفین کے نزدیک طاہر مع الکراہت ہے راجح قول کی بنا پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور شکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے شکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

**مضمون حدیث** | ۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کبش بنت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈلوا رہے تھے تو اچانک ایک بٹی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بلی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں اس پر انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انتہائیت بنجیب کہ بلی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سور کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہما من الطوافین علیہما الطوافات، طوافین اور طوافات سے مراد وہ خدمت گزار نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرت آمد و رفت کی بنا پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرہ میں کثرت طواف کی وجہ سے اس کے سور سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرت طواف کی بنا پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

**حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ** | یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب

دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اصغارا لانام یہ صحابی ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور حجت

حضور کا قول یا فعل ہوتا ہے اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے اِثْمًا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ اِثْمًا مِّنْ اَمْرِ تَوْهُو سکتا ہے اس کا تعلق سور سے ہو بلکہ مائتہ ثانیہ و فراش سے ہو یعنی گہروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے نجاست اور بتروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سور سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام حمادی نے بیان فرمایا کہ ولوغ ہرہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ ولوغ ہرہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوع قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر عمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث النجاسة سیئ ذکر کی جاتی ہے جو مستدرک حاکم اور منہ احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں عیسیٰ بن السیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفاً اور مرفوعاً نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقوف ہونا صحیح ہے۔

**حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق** | حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارت سور ہرہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطار و طاووس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقویٰ تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزلنا من القول بنجاستہا الى القول بالکراہۃ یعنی جانہیں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا۔

علامہ زلیخیؒ کہتے ہیں کہ اگرچہ اصفاؤ الانار حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبریٰ ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور مستتر ہیں کہ روایات دائر علی الطہارۃ اقویٰ ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے، اور سور ہرہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہذا طریق احوط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانہیں کی رعایت جب ہی ہوگی۔

## تحقیق السند

عن حمیدۃ یہ اسحق بن عبد اللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشۃ یہ حمیدہ کی خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، لیکن ابن مندہؒ نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشۃ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشۃ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مضر نہیں ہے۔

۲۔ حد ثنا عبد اللہ بن مسکاتۃ الزرقانی عن سنان بن سہب عن یسبۃ بن عائشۃ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُمّ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بریہ یعنی ذلیا وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انھوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بٹی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بٹی نے کھایا تھا انھوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے سور کے سے وضو کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی مجہور کا مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے بیان جواز کے لئے آپؐ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحب بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سور ہرہ سے آپؐ نے وضو فرمایا ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے اس بٹی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بٹی کا سور ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سور ہرہ کی کراہت ایک قول کی بنا پر عدم قوتی عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منہ خارجی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہو اس کے منہ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہو جاتا ہے۔

## باب الوضوء بفضل طہور المرأة

(۳)

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضو یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضو جائز ہے یا نہیں؟

نذاہد علمام

**مذاہبِ علمائے** | مطلق فضلِ طور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضو یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انھوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبیؒ اور اوزاعیؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف مانع اور جنب کا فضلِ ظہور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر مانع کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ عن عائشہؓ قالت كنت اغتسل فیہم شروع میں کہ چلے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمہ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد، لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

**حدیث کی ترجمہ سے مطابقت** | لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقت واحد اور زمان واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے یکے بعد دیگرے غسل کرنا مراد ہو۔ اس لئے کہ وحدت انداز وحدت زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضو و سوا اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضو کو متضمن ہے۔

۲۔ عن ام صُبَيْتٍ الْجُمَيْسِيَّةِ قَالَتْ اِنَّ اُمَّمِ صُبَيْهٍ فَرَمَاتِي هِيَ كَمِيرَةٍ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضو کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام مبینہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر ایک وقت ایک ساتھ حضورؐ کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشف وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضو میں کھل جاتا ہے اس کا کشف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمّ صبیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضو ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہ ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آنے سے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضو کرنا اور اختلافِ ایدی وقتِ واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضو کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ انار وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ ایدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ ایدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمر قال کان النبیؐ والنبیاءؑ اتم اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یہ کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جیسا آرہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الانار مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبد اللہ بن سلمہ اور مسدد، عبد اللہ بن سلمہ کے الفاظ ہیں، کان الرجال والنساء یتوضؤون فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسا اور مسدد کی روایت میں من الاناء الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جیسا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بذل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جیسا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبد اللہ بن سلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، ورنہ حدیث کے معنی میں غلط واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نہ علیہ شیخنا فی مائشیۃ البذل۔

**تحقیق السند** | عن ابن خربوذ ان کانام سالم ہے یعنی سالم بن خربوذ، خربوذ پالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے امّ صبیہ ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ وحدها مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک و ایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہذا نافع ثقی السندین ہوا، ثقی السندین کو کبھی صرف سند ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبد اللہ بن سلمہ والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔



## باب النہی عن ذلك

(ع)

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیسا کہ جہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیسا کہ ظاہر یہ اور خابہ کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے جنلی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلک جہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہر حال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں قیاض ہو گیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہو گئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح، جمع بین الروایات اور نسخ، جہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ، ابی یوسفؒ، ابن العربیؒ وغیرہ اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح و ضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات نہی تنزیہ پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا اولیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتساوی من الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جہور کے یہاں وضو صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوف فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات نسخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہؓ کے فضل غسل سے وضو کا ارادہ فرمایا تھا، تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

۱۔ یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یہ اشکال ہے کہ اگر مار مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، مار مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لا یغیب تو حضرت میمونہ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو روکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منہ کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناخج ہوتا ہے اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہار نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سور عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فقہار نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزا ہئاستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سور میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدار یسیر ہی ہوتی ہے تو اس سے عورت کے جزر مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیث رجلا صیحب الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحرمین گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلاثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کما صیحب البوہر یرقہ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عسہ دھوا لا قریع یہاں یہ ضمیر راوی حدیث علم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلاف معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اقرع عمر دکانقب ہے نہ کہ حکم کا۔

## باب الوضوء بماء البحر

ع

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحر مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا

اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب کو منعقد کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جواز وضو تو سب ہی جلتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے جوازیں ایک شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جا کر گر جاتی ہیں خصوصاً سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہو سکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضو بماء البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ حضرات ماء البحر

سے وضو کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذی نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آرہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گزر گئے عن سعید بن سلمۃ اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المنیرۃ بن ابی جعدۃ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مغيرة بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مغيرة بن ابی بردہ۔

قولہ سأل رجل عن اس رجل سأل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن مخر اور سمعیانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العری ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عری تو طاح کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہو گیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے بلشید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں مارشیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا هو الطهور ماء یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

قولہ هو الطهور ماء الخ

میتہ۔ یہاں پر دو سوال ہیں، ایک یہ کہ ہوا الطہور ماء پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعو فرمایا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالت میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہو کہ اگر یہاں پر صرف نعو کیساتھ جواب پر اکتفا کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوالی میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ مارا بحر سے وضو اسی وقت کر سکتے ہیں جب مارشیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مارا بحر سے وضو ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں امانہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام ہے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتہ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ما قبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی مارا بحر کے ظاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ مار البحر کے طاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی طاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے از الہ فرمایا کہ میتہ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحدیث بمعنی طاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی ہو تو سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آ سکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتہ البحر حلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ "ہو الطہور مارہ" میں مسند اور سند الیہ دونوں معرّفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید مصر ہوتی ہے، پھر مصر کبھی تو مسند کا سند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر سند الیہ کا مصر سند میں ہو رہا ہے، یعنی مار البحر منحصر ہے طہوریت میں، مار البحر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ مار البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی مار البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی مار البحر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ میتہ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتہ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا

### مسئلہ میتہ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور ہر فرق کی دلیل

مصدق صرف مک ہے حدیث احدث لنا المیتتان السمک والجراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور حنابلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ ففدع، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، ۱۔ صح قول یہ ہے کہ سوائے ففدع کے جملہ میتہ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے کہ سوائے مک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتہ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بریں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتہ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتہ البحر بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتہ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثنا کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے سنی ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مفید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدوری یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے تحریم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلت لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق و سباق سے خفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلہ الوضوء ہمارا البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمرؓ سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوعہ ہے جس کے راوی خود حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لایحکب البحر الا حاکج او معتمد او غائب فی سبیل اللہ فان تحت البحر ناس او تحت الناس بحراً چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہمارا البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے اللہ ناس ترمذی کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارا البحر کو نار فرمایا ہے بظاہر عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء ہمارا البحر کے قائل ہوئے۔

اب رہی بات کہ ان تحت البحر ناس کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

بدیاد و منافع بیشمار ست چچے اگر خواہی سلامت بر کنار ست

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تخصیص بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزیرہ جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنادیا جائے گا، لکھا قال اللہ تعالیٰ رَاٰ الْبَحْرَ مُتَجَوِّثًا ۝

ابوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سولے حج و عمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو آثار تکب البحر ہے اس میں بعض روایات میں للتصدی کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس متعارض کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی یہ روایت لایحکب البحر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، لہذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

**حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے** | حدیث الباب یعنی حدیث البحر حسن اربعہ اور صحیح ابن خزمیر و صحیح ابن حبان کی روایت ہے

موطا مالک میں بھی ہے، ہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے مغیرہ بن ابی بردہ، ویسے اکثر محدثین نے اس کی تصحیح اور تلقی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے لکھا قال المسترشدی، لیکن اس پر ابن عبد البر نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لآخر جہنمی صحیحہ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البر کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جانا چاہیے کہ حدیث الباب کی امام شافعی نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہ نصف علم الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا و دھنوں میں منقسم ہے، برادر و بحر، اس حدیث میں بحر کی پاکی و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

## بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

ع

**اس باب سے متعلق پانچ بخشیں** | یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱۔ نبیذ کی تعریف لغت و عرفاً، ۲۔ اس کے اقسام

۳۔ البتہ ابن دقیق العید نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معطل قرار دیا ہے۔

۲۔ ان اقسام کے احکام، نیز مختلف فیہ کی تعیین ۵۔ حدیث الوضوء بالنسبہ کا ثبوت۔

بحث اول۔ نبیذ نہ سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں۔ فعل کا صیغہ ہے مفعول کے معنی میں مبنوٰ، یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں، تمر، زبیب، قس، حنظل، شعیر وغیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نبیذ تمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نبیذ بنانی ہو مثلاً کھجور یا کشمش اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھ دیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی و ثالث، احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجوریں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے عدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضو بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نبیذ ہی نہیں ہے صرف لفظ نبیذ ہے، اور قسم ثانی جس میں مسک پیدا ہو جائے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیان میں ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نبیذ سے وضو بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جانتا چاہیے کہ نبیذ تو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نبیذ بنائی جائے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضو بالنسبہ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بناء پر ہے، اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے کو رد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شے کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضو بالنسبہ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں جب مابہ مطلق نہ ہو اور مابہ مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک مابہ مطلق کی موجودگی میں بھی نبیذ سے وضو جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب اہل بیت میں نبیذ سے جواز وضو کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلک جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔





کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر مار مطلق نہ پاؤ تو تسمیم کر دو اور ظاہر ہے کہ نبید مار مطلق نہیں ہے بلکہ مار مقید ہے لہذا تسمیم کرنا چاہئے، وضو کے لئے مار مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت محمد نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضو بالنبید کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور تلقی بالقبول کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاق کتاب اللہ میں تسمیم اور تخصیص جائز ہے۔

یہ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاد عبد اللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انھوں نے جواب دیا ماکان معہ منا احدٌ امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث مرتجح دلیل ہے اس بات کی کہ وضو بالنبید کی وہ حدیث جو سنن ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفود آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ اکام المرجان فی احکام الجن میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام حجون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع النرقہ میں، ان تینوں مرتبہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ خارج مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفاریں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن بباح ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معہ منا احدٌ ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبد اللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم ہمیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَا فِي إِدَاوَتِهِ؟ یہ مشہور ایرادات کے جوابات ہیں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہذا وضو بالنیذ جائز ہے۔

**وضو بالنیذ میں امام محمدؒ کی رائے** | اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جمع متعین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف مکہ کی ہوتا تو آیت کو اس کے لئے نسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضو بالنیذ اور تیمم دونوں کر لیا جائے

۲۔ قولہ مَا كَانَ مَعَهُ مَنَاحِدُ مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انھوں نے وضو بالنیذ کا باب باندھا ہے لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضو بالنیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انھوں نے مسلسل کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَا كَانَ مَعَهُ مَنَاحِدُ اور اس کے بعد پھر آگئے چل کر عطار بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے اَنَّهُ كَرِهَ الْوُضُوءَ بِاللَّبَنِ وَالنَّبِيذِ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مختصر میں زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضورؐ کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس مار مطلق نہ ہو تو وہ نبیذ سے غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں کر سکتا۔

**اغتسال بالنیذ کا حکم** | لیکن جانتا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحبؒ کی طرف سے بغض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بدل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَنْبَذْتُكُمْ هَذِهِ الْغَيْثَةَ اِنْهَا كَانَ ذَلَالٌ زَبِيًّا وَمَا مِنْهُ اس سے ابو العالیہ کا صحیح مسلک معلوم ہو گیا وہ یہ کہ انھوں نے جو غسل بالنیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نیز مراد تھی جو نجس اور خبیث

یعنی سکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

## بَابُ أَيُّصَلِّيَ الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌّ

(۳)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف نہیں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابوداؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہات صلوٰۃ میں ہوتا اور ابھی کتاب الصلوٰۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجار میں ہونا چاہئے جو پہلے گزر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلاف ائمہ | حاقن کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے

بالمقابل لفظ حاقن ہے یعنی حابس الغائط، جس کو بڑے استنجار کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوٰۃ عند مدافعة الغائبین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز شہرہ شروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحب مہمل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ یعیذ فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گزر گیا تو غیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجار کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعت الغائبین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علت منع شغل بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجار ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علت منع انتقال حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور حائل نجاست ہوا

اور جل نجاست مفسدِ صلوٰۃ ہے جسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہئے، چنانچہ امام احمد کے نزدیک منیٰ کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہ ہوا ہو) اور مالک کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گنڈا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا اور یہ معنی ہوگا عمل کثیر کی طرف اور عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

**مضمون حدیث** | حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقمؓ صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جا رہے تھے ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہو گئے، راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے، عروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انھوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں، اور خود استہجار کے لئے تشریف لے گئے، آگے روایت میں ہے فاتی سمعتہ الا اس میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استہجار کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استہجار کو مقدم کرے۔

**اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ** | قال ابو داؤد سدی و حسیب بن خالد المصنف کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہ راست بیان کر رہے ہیں یا درمیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سوزہ ہیر کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے، اور جن روایات کا مصنف حوالہ دے رہے ہیں یعنی وُحییب، شعیب اور ابو ضرہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رمل بہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہذا وہی رائج ہے۔

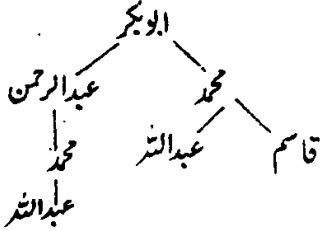
حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العلیل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی، تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقمؓ کے ساتھ ہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقمؓ سے ہوئی ہو اور ان سے براہ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں ادجز کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ توجیہ کی جائے کہ عروہ کو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقع پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

## سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکرؓ انہ اس حدیث میں مصنفؒ کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سندیں مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انھوں نے صرف عبداللہ بن معتمد کہا، البتہ عبداللہ بن محمدؒ کی دوسری صفت اخوالقاسم بن محمد سب نے بیان کی۔



جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمدؒ دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے۔ اب جس

راوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابوبکر کے پوتے اور ایک پر پوتے ہیں، اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنفؒ کے سب استاذہ نے دوسری صفت یعنی اخوالقاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخوالقاسم بن محمد کہنا مجاز ہو گا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچا زاد بھائی ہیں یعنی چچا کے لڑکے کے لڑکے۔

## مضمون حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمدؒ کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی بھوپھی عائشہؓ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آ گیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو تنبیہ فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

ناز نہیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ مدافۃ الاضغین کے وقت بڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزر ہیں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزر اول ہے یعنی لا یصلی بحضرة الطعام اور مصنف کا مقصود جزر ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، صحیح صور جمال مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے، جس کا غلامہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بھتیجے عبداللہؓ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور سستہ نہ تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے دکان القاسم رجلاً لثاقاً یعنی ان کے کلام میں محی بہت پایا جاتا تھا، لثاقہ بردوزن علامہ تار، اس میں تانیث کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انہوں نے قاسم کو تنبیہ کی مائت لا تتحدث کما یتحدث ابن اخی هذا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوسرا بھتیجا کرتا ہے اور مزید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُم ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو پہلے کتاب میں مذکور ہے۔

**لَا یُصَلِّیْ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ کی شرح اور فقہی مسئلہ** | اس حدیث کا جزر اول یعنی حضور طعام کے وقت ناز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہریہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن حضرت شیخؒ نے ماشیہ بذل میں لکھا ہے کہ انقل عن احمد یس بصحیح بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ معنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہریہ کے نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوة واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ آرہی ہے لا تؤخر الصلوة لطعام ولا غیرہ یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانیؒ اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے الملاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فساد طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیر طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں اور شافعیہ نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدت جوع ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں اور امام مالکؒ نے اس کو طعام قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لمحے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم عشاء ہے میں کہتا ہوں شوکانیؒ نے مالکیہ کا مذہب ہی لکھا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوتی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا علی اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کھجور و اسے روزہ افطار کر لے اور پھر باقاعدہ تعشیٰ نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوتیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اکمل خفیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشتش) پر محمول کیا ہے اور خفیف نے اس کو شغل بال کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ امام حمادیؒ کی شکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا ہے گاتب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو امام صاحبؒ سے منقول ہے لَانْ یُکُون طَعَامُ کُلُّهَا صَلَوةً احَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ تَکُوْنَ صَلَوةٌ کُلُّهَا طَعَامًا اور ابن العریفیؒ نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبان الخ اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزرہ و لا یتقی دھو حقن مقصود بالذات ہے اس تیسرے جزرہ پر تو کلام آہی چکا۔

ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب | اس حدیث میں دو جزرہ اور ہیں ایک یہ لَا یُؤْتَمُّ

رَجُلٌ قَوْمًا یُفْقَسُ نَفْسًا بِالْإِعْدَاءِ دُونَهُمْ یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعا کو اپنے لئے خاص نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعا میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بعینہ افراد ہیں اور افراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے نیز انہوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صرف دعا بقوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغہ وارد ہیں اَللّٰهُمَّ اَهْدِنَا فِیْہِیْ هِدَیْۃَ اِمْرِیْ حَفِیْزِ گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعا کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللھم ارحم منی ومعتد اولاً و آخراً معنا اھذا پس اس صورت میں روایت کی تفسیر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دوہم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دون نفی کیلئے آثار کے دوسرا جز حدیث میں یہ ہے ولا ینظر فی تغیر بیت قبل ان یتأذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جنایت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب ہوگا اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بنا پر گناہ ہوگا۔

قال ابو ذؤدہ و ہذا من سنن اہل الشام یہاں سے مصنفؒ حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابو ہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی سب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

## باب ما یجزی من الماء فی الوضوء

(۳)

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ کس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضو ہونی چاہئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے، ایک روایت میں ثلثی مد یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کافی البذل جمہور کے کہ یہاں وضو یا غسل کے لئے پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی و زیادتی جائز ہو بلکہ اس کا مدار دراصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضو میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے بس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، وضو میں دو رکن ہیں غسل اور مسح، غسل کی حقیقت اسالۃ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے قاطر ہو جائے، اس حقیقت غسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم



سے جو مقدار ماہ منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کئی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تعقیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تعقیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً جماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الردائتہ ہیکہ غسل کے لئے ادنی مقدار ایک صاع اور وضو کے لئے ایک مد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار سنون کا ادنی درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

### صَاع اور مُد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل تفسیری

یہاں صاع اور مُد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراح حدیث اور فقہاء سب پر بیان کرتے ہیں صاع اور مُد یہ دو مشہور

پیمانے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مُد کے برابر ہوتا ہے لیکن سن حیث الوزن مقدارِ مُد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ دامام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مُد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مُد کی مقدار دو رطل ہے، لہذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاعِ حجازی اور ہمارا صاع صاعِ عراقی کہلاتا ہے اور صاعِ عراقی صاعِ حجازی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاعِ عمری منقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی بتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهل العراق، یا اهل الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق المرأخرج لکم صاع عمر اور ظاہر ہے کہ صاعِ عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاعِ عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاعِ حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحینؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

لے اسے کہ حدیثِ فدک داروبہ کہ چھ سکینوں کو کھانا کھلائے، ہر سکین کو نصف صاع لہذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ سکینوں نے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جاتے دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے۔

مسادی ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سو لہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سو لہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول اسمہ احناف پر حجت نہیں ہے لانہم قد وثقوا في اللغة ايضا اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق مسادی ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالعمی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

**دلیل ثانی۔** جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصہ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینہ منورہ حاضر ہوئے اور اہل مدینہ سے مقدار صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ صاعنا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا ما جئکم فیه کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا نائیت بالجمہ غدا یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابنا ہاجرین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے وہو یخبر عن ابیہ اور عن اُمّہ انّ هذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ المیحق بسندہ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقع پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صحابہ کی بنا پر جو یہ حضرات اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب آدلا تو یہ ہے کہ قواعد محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ بجائیل پر مشتمل ہے، خصوصاً شیخ ابن ابنا ہاجرین والافصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس ہیئتہ کذائیہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انہوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابن ہباج نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کیا تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد و عراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس استار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس استار کا اس صائب اور لحاظ سے پانچ رطل وثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل الجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسف کے مسلک اور ان کے قعر رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمام سے منقول ہے، ان کے نزدیک راجح اور اصح یہی ہے کہ امام ابو یوسف نے اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیل ثالثہ۔ امام حماد نے جہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اوجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیڑھ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل وثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام حماد نے دیا کہ حضرت عائشہ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انہوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں ملور ہوتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ ملور نہ ہو مشلاً پونا ہوا اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مد کی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام حماد نے حضرت عائشہ سے بسندِ جید نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل بمثل هذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

لے یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس استار کا ہو اور پانچ رطل وثلث رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل تیس استار کا ہو آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ استار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسیٰ الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دارقطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغسل بالصابغ ثمانیۃ أمر طاب اس روایت کو اگرچہ دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صابغ عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صابغ حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صابغ عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صابغ عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ ثانی :- صابغ اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور فدیہ و کفارات ایسے ہی وضو و غسل کے پانی کی مقدار کا لائحہ عمل۔

**شرح السند** قال ابو داود و رواہ ابان عن قتادہ قال سمعت صفیۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدنیوں میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدنیوں کا عنغہ معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ صابغ کی تصریح ہے اس لئے مصنف نے دوسرے طریق ذکر کر کے اس کی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳۔ حدیثنا محمد بن بشار الزہری عن عباد بن عیم عن جدتہا یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدتہی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بدل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق نہ ہو سکی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی مدہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نسیم ہے (بالتقصیر) اور کہا گیا ہے کہ نسیم ہے بروزن سفینہ، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام نسیم بغم اللام ہے بجائے نون کے۔

۴۔ حدیثنا محمد بن الصباح الا قولہ یتوضأ بآنا وبع سرطلین اس سے بظاہر خفیعہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ سے وضو فرماتے تھے اور اس میں یہ ہر کہ رطلین سے وضو فرماتے تھے۔

قولہ یتوضأ بمکوک صاع ولفص صاع یعنی ڈیرھ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مدہ ہے۔

قال ورواہ سفیان.... حدیثی جبر بن عبد اللہ، سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح عبد اللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجد کے اعتبار سے عبد اللہ بن جبر کہ دیا، نیز بعض روایہ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الا یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمدؒ کا یہی مقولہ ابواب الغسل میں باب فی مقداس الماء الذی یجزئی بہ الغسل میں آ رہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلث رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر ثقل میں مصنفؒ نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

## باب فی الإسراف فی الوضوء

۵

إسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا کثیر مار کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے یا تشبیت پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہر حال جو بھی صورت ہو اسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضو کر رہا ہو تب بھی یہ اسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تخریج امام احمدؒ نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا گدڑ سعد بن ابی وقاصؓ

پر ہوا جو وضو میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَا هَذَا الشَّرَفُ يَا سَعْدُ! اے سعد! یہ اسراف کیسا، انھوں نے عرض کیا اِنِّی الْوَضُوْءُ مَرَّتْ بِیْ رَسُوْلَ اللّٰهِ؛ تو آپ نے فرمایا نَعْمَ وَاِنْ کُنْتَ عَلٰی سَهْرٍ جَارٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسفلؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعا کر رہے تھے اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ الْقَصْرَ لَا یَبْیَعُ لَکَ اَعْمٰی اَشْرَافِ جَنّتِیْنِ جَاوِلَیْنِ تَوْسِفِیْنِ رَنَکَ کَیْ لَکَ جَوْنَتِیْنِ دَاوِلَیْنِ جَانِبِیْنِ، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے یَعْتَدُوْنَ فِی الطُّهُورِ وَالِدَعَاءِ جُودَ عَارٍ اَوْ رُضُوْرٍ دُطْهَارَتِیْنِ مِیْنِ حَدَّیْ تَجَاوِزُ کَرِیْمٍ گے۔

اس حدیث میں دو جزر ہیں، اول اعتدال فی الطہور، ثانی اعتدال فی الدعاء، صحابی کی غرض جزر ثانی ہے اور مصنفؒ کی غرض جزر اول کو بیان کرنا ہے، بہر حال اس حدیث میں اعتدال فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنفؒ نے اسراف فی الوضو کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتدال فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال | اب یہ کہ اعتدال فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعا کی میں تجاوز عن الحد کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ علمائے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بلیغ کے یعنی زیادہ زور سے دعاء مانگنا اور چلانا یا با اعتبار قیود زائدہ کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجت مند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور تیسری شکل یہ ہے کہ دعاء کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے سجع عبارتوں سے دعاء مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ چیز خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر ماثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں سجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بالقصد نہ تھا، بلکہ کہاں فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطا ہوا تھا اس کے سبب سجع الفاظ و عبارتیں بلا تکلف زبان مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تصنع و تکلف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ شراح کا یہاں ان بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزادے

نے دعائیں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعاء کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرز دعاء سے ان صحابی کو اندیشہ ہوا کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جاتیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ایض عن یسین الجنتہ کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جزر اول یعنی اعتماد فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر مباح یا ملوک میں ہو تو مکروہ تحرکی ہے اور اگر مال وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام ہیٹا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحب نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

## بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

(ج)

اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے وَأَسْبَغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر اقرار کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

حضرت مولانا شاہ اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء الغسلة والتجیل کی تشریح و تحقیق کی تین تئیں اور درجات میں پہلا درجہ فرض، دوسرا

سنت تیسرا مستحب، جملہ اعضاء وضوء کو ایک بار بالا استیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، بعد تثلیث غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالا استیعاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، بعد تثلیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغزہ والتجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاننا چاہئے کہ غزہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۃ غزہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۃ تجیل کا مطلب یہ ہے کہ یدین اور رجلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اد پر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرس تجل سے، تجل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں ٹانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضو میں مقدار مفروض سے تجاوز کو اطالة الغرہ والتجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بنا پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاء وضو روشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جانتا چاہئے کہ اسباق بالمعنی الثالث یعنی اطالة الغرہ والتجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ اور طحاویؒ نے اس کو مندوبات وضو میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکم ان یطیل غرته فلیفعل کے تحت اس اطالہ کو مستحب لکھا ہے اور حنا بلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل الماذب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالہ سے مراد اداۃ اور تکدید وضو ہے یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراح حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوق المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاویؒ کی شرح امالی الاحبار میں علامہ منادویؒ نے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنا بلہ اطالہ الغرہ والتجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ منادویؒ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے بس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ و حنا بلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضو میں اطالہ الغرہ والتجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ علیؓ محل الغرض علامہ ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابو ہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لہ جانتا چاہئے کہ اطالہ الغرہ والتجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ان امتی یدعون یوم القیامۃ غراً عجلیں من آثار الوضوء فمن استطاع منکم ان یطیل غرته فلیفعل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع الإحفر ابو ہریرہؓ کی جانب سے مدّرج ہے، اکثر حفاظ حدیث کی یہی رائے ہے کہ بعض نے اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، ماصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضو کی برکت سے بروز عشر آخر تجل ہونا، دوسرے (بقیہ آئندہ)



عن عبد اللہ بن عمرؓ وَاَنَّ اس باب میں مصنف نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے اسی وقت حضور کی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چمک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی دینَ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ یعنی تباہی ہے ان ایڑیوں کے لئے یعنی آگ اور پھر فرمایا حضور کامل و مکمل کیا کرو۔

**مضمون حدیث** | اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایت مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ جوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جا کر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی حضور کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک حضور سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے عاف ہے اور جس اسباب کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباب کی اقسام ثلثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے جلیں کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قَوْلُهُ دِينَ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اعتقاب سے اصحاب الاعتقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ اعتقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف اعتقاب ہی کو پہنچائی جائے گی جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاء و حضور کو نارس نہیں کرے گی اور چونکہ ان اعتقاب کو حضور کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

دین کی تفسیر میں کئی قول ہیں کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسران یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے دین واد فی جہنم یعنی دین جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

حضور کے درمیان اطاعت الغفرہ و التحلیل کرنا، سوا مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ ایسا کیا کرتے تھے۔

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ یہاں دلیل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علمیت کے مرفوع ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

## بَابُ الْوُضُوءِ فِي آيَةِ الصُّفْرِ

(۷)

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حب رسول کا مقتضی یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضو کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضو کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشق رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکام شریعت کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاج نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و ماخذ آپ کی ذات گرامی ہے، محدثین کے یہ تراجم الدواب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاریؒ نے بھی ادائی وضو یعنی جن برتنوں سے وضو کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منع کئے ہیں، لیکن بخاریؒ میں آیت الصفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہؒ نے امام ابو داؤدؒ کی طرح آیت الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہار سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضو کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تتر ہی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیان جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں، لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تفریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضو فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا لٹا تھا جس سے وضو فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقیؒ نے احیاء العلوم کی تحریج میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

صُفْرُ کے ترجمہ میں اختلاف ہے، حضرت شیخؒ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہیؒ سے سوال کیا گیا کہ صُفْرُ کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانس کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الادوار ترجمہ در مختار میں

صُفْرُ اور شَبَّہ کی لغوی تحقیق اور  
حدیث کی ترجمۃ الباب مطابقت

اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فادوی رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الادوار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ اُتیۃ الصفر میں وضو کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُتیۃ الصفر میں وضو فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں اتنی قویٰ شہاد کا لفظ ہے شبہ پتیل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنی ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنی دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، اُتیۃ الصفر میں وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضو فی اُتیۃ الصفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ اُتیۃ الصفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضو کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالیؒ سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے انہ علیہ السلام کہہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پتیل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور رائج ہیں، ہو سکتا ہے مصنف کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہد اور ترکِ تنعم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقر و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پتیل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھ رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پتیل چونکہ کون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے ویسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہؒ نے منعی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پتیل وغیرہ اور اسی طرح یا قوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظرف بہت زیادہ قیمتی جو اہر سے بنائے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جانتا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال ناجائز ہے۔

**شرح السند** | قولہ اخبرني صاحبني اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجلٍ غریفکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرت نے اس کو بدل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہِ راست حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہؓ کے درمیان عروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۷)

## بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

ادعیہ واذکار ووضو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتدا ووضو میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضو ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو انتشار ووضو میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق | تسمیہ عند الوضو کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا استحباب دونوں قول

ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحب ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینیؒ نے ایک روایت امام صاحب کے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامیؒ وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں اَبْحَاثُ شَيْخِنَا اِذَا خَالَفَتْ الْمَنْقُولَ لَا تَعْتَبَرُ، اور شافعیہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضو سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مقرر ہے، مآلکیہ کے یہاں مشہور اور تحقیقی قول جیسا کہ علامہ دسوقیؒ نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضو فضائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انہوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ خلاف تحقیق یا کم از کم قول مروج ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب خاتلہ نیل المازب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضو واجب عند التذکر ہے یعنی نسیاناً معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کریگا تو وضو صحیح نہ ہوگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، خاتلہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

لے ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحباب تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انہوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذریؒ نے لکھا ہے کہ احادیث تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ دلی الثرم صاحب نور اللہ مرقدہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضور کے وضو کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سواب حاصل یہ ہوا کہ وضو کے سلسلہ میں احادیث کثیرہ مجعہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدم استحباب کی منقول ہے۔

ہی ہے جو اسحق بن راہویہ کا ہے، لیکن مغنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو انہر الردایہ میں عن احمد لکھا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تیوں میں تسمیہ واجب ہے، خلاصہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱۔ خفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲۔ شافعیہ کے نزدیک سنت۔ ۳۔ مالکیہ کے نزدیک مستحب رائج اور مشہور قول کی بنا پر، ۴۔ حنابلہ کے نزدیک واجب عند التذکر بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵۔ ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضور سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام ہیں اور علامہ عینی نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد للہ لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات

حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دل ہے

جیسا کہ ظاہر یہ اور حنابلہ کا مسلک ہے جمہور کی طرف

سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کبھی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربیؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے لم یصح فی هذا الباب شیء، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن سلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابو داؤدؒ نے اسی باب میں ربیعۃ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے چوتھا جواب قاضی ابو بکر باقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضوء اور لا مصلوۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و صحت کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل

جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال

کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ و ذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بدنہ و من توضأ ولم یذکر اسم اللہ کان طہوراً لاجزاء و وضوئے یعنی جو بسم اللہ پڑھے کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اجزاء وضوء طہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدث نہیں اس لئے کہ حدیث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دالہ علی الوجوب کو کسی ایسی قوی میں لہذا جانیں کی حدیثیں ضعیف ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گو با افراد با ضعیف ہوں، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اعتضاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضو کی غنی ہے وہ غنی غنی کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقیؒ نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا تبتع وضوء احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضو نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور آخرہ اللہ سے آیت وضو کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضو میں کہیں تسمیہ مذکور نہیں۔

امام طحاویؒ نے عدم وجوب پر رد السلام بالیم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام وهو بیول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپؐ نے سلام کا جواب بغیر وضو اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپؐ نے بغیر وضو کے مکروہ سمجھا لہذا یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ کم از کم آپؐ نے اس موقع پر جو وضو فرمایا وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضو ضروری نہیں ہے۔

## بَابُ فِي الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

۳۰

۱۔ عن ابی ہریرۃؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھو لے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانما لیکدری این بات یدک اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گزاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالب علمانہ اشکال ہے، وہ یہ کہ این بات یدک جملہ استفہامیہ ہے، جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں فقط این مطلق ظرف کے معنی میں مجرداً عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گزاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جگہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السؤال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گزاری ہے؟ تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہے فانه لا يدعى جوازا بل باتت بدعت  
**حدیث سے متعلق مباحث اربعہ** | اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نہی تنزیہ کے لئے ہے  
یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل الغسل  
ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، ظاہر ہے یا نجس، یا تیسری بحث یہ ہے کہ علت نہی اور  
سبب حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتداء غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاء کے  
تفیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور  
امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصریؒ  
فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمد کا استناد باب کی حدیث اول سے  
ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصریؒ کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم  
مذکور ہے یل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثالث میں ہے۔

بحث ثانی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہ، حسن بصریؒ اور  
محمد بن جریر طبریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جاتے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ  
ابن قدامہؒ نے امام احمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب الی ان یمریت،

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقرہ مار کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے  
روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو  
وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے  
کہ قاعدہ ہے الیقین لا یزول الا بشئ ولا یثبت الا بشئ اور یہاں پانی کا پہلے سے ظاہر ہونا یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف  
مختل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہوگی۔

بحث ثالث عند الجمہور سبب نہی احتمال نجاست ہے امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اہل جاز کی عادت استنجاء بالجمر  
پر اکتفا کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے فراج اور ملک خارج ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ  
سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے، اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ  
حالت نوم میں، مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہور یہ حکم احتمال نجاست کی بنا پر ہے اس لئے حکم اسی علت  
پر دائر رہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکرا اٹھا ہو یا نہیں تب بھی یہی حکم ہوگا کہ بغیر  
دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجیؒ بھی ہیں، یہ نہی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینے کے مواقع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل غسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی جاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معتقل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر ثمرہ یہ مرتب ہو گا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہو گا، اور جن کے نزدیک حکم معتقل ہے احتمال نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم احتمال نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہ ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے یا دستاں پہن لے اور پھر سوجائے تو چونکہ اس صورت میں احتمال نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل یدین کا حکم بھی مرتب نہ ہو گا گو ادلی اس وقت بھی تہی ہے کہ پہلے دھویا جائے۔

**ابتداء وضو میں غسل یدین کی بحث** | بحث رابع، اس حدیث میں ادخال یدین فی الاصابہ سے پہلے جو غسل یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں ہوتا ہے جس کو فقہار سنن وضو میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں، فقہام کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں منون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاء سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضو غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالے چاہئیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی میسر ہو سکے، اور جی رلے ابن رشدؒ کی ہے، انہوں نے بھی ہدایۃ المجتہد میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداء وضو میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاق حدیث اس بات کو مقتضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضو کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے لیکن مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو سنن وضو سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابواب وضو کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاء اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔



یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں ایک خاص اشکال اور اس کا جواب

کہ میرے استاد حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے اپنے استاد محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سوکر اٹھنے کے بعد غسل یدین کا حکم دیا گیا محض اجتماع نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہو سکتا ہے کہ شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پانچامہ اور لنگی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رستا ہے، سوکر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق ادنیٰ ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست متعدی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں شکوک و ناپاک ہو جائیں گی بخلاف پٹرے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کسی دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہاء نے فرمایا ہر طہارتۃ النساء وکد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی دشواری نہیں ہے، اور پانچامہ کی سیانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفع ہر

۲۔ حدیثنا مسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنف اعش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں پہلی روایت میں شاگرد ابو معاویہ تھے، اس میں عیسیٰ بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے بغیر شک کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اوشک کے لئے ہے، لہذا اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اوشک راوی ہو بلکہ مشکلم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد قال وہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳۔ سمعت ابا ہریرۃؓ انہ قد اذا استیقظ احدکم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ استیقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استیقاظ کا استعمال اور اطلاق کبھی افاقہ من الفقیہ پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نوم میں ضمیر کے اضافت کی کیا ضرورت تھی من النوم کہہ دیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے کہ مشکلم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احد کہہ کر بھی ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس حکم سے مشکلم کا خارج ہونا معلوم ہو جائے۔

(۵)

## بَابُ صِفَتِ وضوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس باب سے مصنف کی غرض وضوء کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضوء کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں مصنف نے نو مصابہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو بیان وضوء کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصابہ کرام کو آپس میں تعلیم وضوء کا بڑا اہتمام تھا۔

**مسند عثمان** عن حموان الزقونی قال سألت عثمان بن عفان عن عثمان بن عفان فرمایا ہے اس کے بعد مسند علی کو، ان دونوں کی روایات کو مصنف نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضوء کے اکثر مسائل و اختلافات ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فامزغ علی یدک مثلاً تا ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے امزغ بیدہ الیمنی علی الیسری جس کا مطلب بظاہر تقدیم الیسری علی الیمنی ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التقابض ہوگا ابن دقیق العید لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کوئی صورت افضل ہے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداء وضوء میں غسل یدین عند الجمهور سنت ہے، اور ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا، اور اگر یہاں ادخال یدنی الا انار کے بجائے اصغار انار والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم الیسری علی الیمنی لازماً آئے گا جس کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضوء میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، ادخال ید فی الانار، اصغار انار، پہلی صورت حوض یا بڑے برتن میں چلتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن سلمان شارح ابو داؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب، یہاں اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے لیلتھا وتھا راسواء۔

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قوی ہے یا نہیں؟ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کوئی قوی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسل یدین کے سلسلہ میں گو قوی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سنن و ضور سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قولہ: شروطه منی واستثنایه کے لغوی معنی ہیں تحریرات الماء فی الفہم یا مطلق تحریک، چنانچہ کہا جاتا ہے مضمض الماء فی عینہ، ای تحریرات یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفہم ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد اداۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا گچ یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نکل لے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تعاف یا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا، چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثار کے استنشاق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنثار ہی بعد الاستنشاق اسلئے کہ ذکر استنثار مستلزم ہے استنشاق کو، جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مؤخر اور المصباح المنیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلاف علماء | اس کے بعد جانا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق اس کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و امام شافعیؒ

کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بھریؒ و امام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضو اور غسل میں فرق ہے، وضو میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ واستنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب لسوانح من اللغزین گذر چکے ہیں جانا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور

مضمضہ واستنشاق کی کیفیت میں مذاہب ائمہ | کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیان حکم کیسے



غایت الاستقامت اور غایت الاستداد، اول میں غایت منیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاستقامت وہ کہلاتی ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے ہو کمافی الوضوء اس لئے کہ یہ کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی غائبہ و وجوہ کھڑا ویدیکہ و الی المرافقہ میں ذکر غایت مافوق المرفق کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غسل یہاں تک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاستقامت رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحب ہدایہ فرما رہے ہیں اذ لا لاہا لا ستوعبت الوضیۃ العقل، اور غایت الاستداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیجئے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے نہ ہو جیسے شحاتہ الصیام الی السلیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اول ہمارے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق اساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں الی اللیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ اساک کا حکم آخر ہمار تک ہو جائے، یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق اساک ساعت سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد جانتا چاہئے کہ وضو میں یہ اختلاف مرقفین و کعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضو میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظام الثانیان بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضو میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجر سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انھوں نے امام محمد کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عینی نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مغالطہ باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذا لم یجد التعلین فلیلبس الخفین ویقطعہما اسفل من الکعبین امام محمد نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضو میں۔

**مسح راس کے مباحث اربعہ** | قولہ ثم مسح راسہ جانتا چاہئے کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں، اول مقدار مفروض، ثانی تلیث مسح، ثالث مسح راس کے لئے مابعدید کا لینا، رابع کیفیت مسح یعنی مسح راس کا طریقہ کیا ہے۔

**بحث اول مقدار مفروض** | علامہ عینی فرماتے ہیں فقہار کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہوران میں سے تین ہیں، ۱۔ عند الخفیۃ ربع راس یا مقدار ثلثہ اصابع من اصابع الید ۲۔ عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر استیعاب راس واجب ہے، اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض راس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم راس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے خفیہ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے جو مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی ناصیتہا نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے جس میں مسح مقدم رأسہ کے لفظ ہیں، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مقدم راس اور ناصیہ اور ربع راس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز دامتجوہر و سکونین باتباع بعض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو میں مسح راس مطلقاً مذکور ہے والمطلق یجری علی اطلاقتہ اس کا ایک جواب اصولیین نے یہ دیا ہے کہ آیت وضو میں مسح راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یعنی شکم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے وہ مأمور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسح راس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الربع، مسح علی النخس، مسح علی السدس وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مأمور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپکے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مأمور بہ مع شئی زائد کو ادا کرنے والا ہے فحق توجہ علامۃ المطلق ثبت ما قلنا مالکیہ خلافہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح راس کا حکم ہے واسبر الرأس حقیقتہ فی العضو کلہ یعنی راس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں دامتجوہر و سکونین باتباع بعض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائد ہے، ابن القیمؒ الحنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض راس کے مسح پر اکتفا کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی الناصیہ سے فرمائی۔

**بحث ثانی تہلیل مسح** | جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح راس میں توجید ہے، تہلیل مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ و عطار کے نزدیک تہلیل مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح راس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافعیہ کا استدلال ان روایات مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے قوماً ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمانؓ کی بعض روایات جو ابو داؤد میں آگے آرہی ہیں ان میں تثلیث مسج کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں راس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایات مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی میں روایات مجملہ پر اور روایات مفصلہ مجملہ سے توحید مسج معلوم ہوتا ہے اور جن روایات مفصلہ میں مسج راس میں تثلیث مذکور ہے وہ مکمل فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی احادیث مجملہ اس بات پر دال ہیں کہ مسج راس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کی جن دو حدیثوں میں تثلیث مسج مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سندیں عبد الرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سندیں عامر بن شقیق ہے و ہما ضعیفان کما حقہ شیخ شیعنا فی البذل، علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیث مسج کی احادیث درجہ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں ولو صح نہ حمل علی الاستیعاب لانہا مسحات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسج کی روایات صحیح نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسج کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعاب راس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمائی جس میں ایک بار مسج راس مذکور ہے، وضو پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من مراد علی هذا فقد اساء و ظلم حافظ کہتے ہیں یہ روایت توحید مسج پر قوی دلیل ہے، خفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ معمول ہے مسج ہمارے واحد پر، اور تثلیث المسج ہمارے واحد ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ وہ تثلیث مسج بثلاثہ زبیا کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسج راس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس بخالف ہے، اس لئے کہ مسج کی بنا تخفیف پر ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مسج راس کے لئے تجوید مار خفیہ کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تجوید مار واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبد اللہ بن زید بن

بحث ثالثہ تجوید مار

عام کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسج راس کی ابتداء مقدم راس سے کی جاسیگی اور دیکھ بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخر

بحث رابع کیفیت مسج

راس سے ہوگی، اس پر ابن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا نعلم احداً قال بغيره، کہ دیکھ بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخ حاشیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینیؒ نے اس قول کو حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی سج راس کی ابتداء وسط راس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط راس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم راس کی طرف لائے۔ اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبداللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ ۱۵: جانا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے سج راس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ سج راس کے وقت میں سباحتین اور ابہامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ سباحتین سے باطن اذین اور ابہامین سے ظاہر اذین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب راس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو سج میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبین کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دوبار استعمال ہوگا گویا مستقل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمامؒ نے سج کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو ترکیب ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، ہاں اس وقت تک مستقل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو

قولہ شو غسل قدما الیہی وظیفہ رجلین میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ فہمیل کے قائل ہیں، اور بعض لوگ سج رجلین کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

شرح حدیث | قولہ لا یحدّث فیہما نفسہ یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضو کرنے کے بعد دور کعت اس طرح پڑھے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

لہ ان کو حسن بن جی بھی کہتے ہیں، یہ نسبت الی الہد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے من بن صالح بن صالح بن جی  
لہ غالباً اس کا مفاد وہ روایت ہے جو آگے ریشہ بنت معوذ بن عفرار کی حدیث میں آرہی ہے جس کے الفاظ ہیں —  
فمسح الرأس کلم من قرون الشعر کناحیۃ لمنصب الشعر (حدیث)



گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اس حدیث میں وسادوس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ کون سے وسادوس کی نفی مراد ہے وسادوسِ اختیاریہ کی یا مطلق وسادوس کی، کیونکہ وسادوس دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ وسادوسِ اختیاریہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ وسادوسِ غیر اختیاریہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تعالیٰ عن امتی مادوسوست بصادوسا ما لم یعمل او تشکک بمتیر مطلق وسادوس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لا یكلف الله نفسا الا وسعها، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق وسادوس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعدہ اور ترتب ثوابِ مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقاً وسادوس نہ آئیں، خصوصی النعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کون سے خیالات مراد ہیں، صرف مایتعلق بالدنیا یا مطلقاً، اس میں قول راجح جس کو امام نوویؒ و قاضی عیاضؒ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق وسادوس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مایتعلق بامور الدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذیؒ کی ایک روایت میں بشیخ من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لا یجوز جیشی وانانی الصلوٰۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا حدیثنا محمد بن المثنیٰؒ یہ حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا طریق ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطار تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابوسلمہ بن عبد الرحمن ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابوسلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطار کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنف کی غرض ابوسلمہ اور عطار دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہو

لہٰذا لیکن حضرت عمرؓ کے اس قول کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں مصروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثا ہے عطار کی روایت میں مسح رأساً مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں تسلیہ رملین کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قوضاً مثل وضوئی هذا الخ ابوسلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من قوضاً دون هذا کففاً ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں شومی مرتکتین الخ مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنف نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داؤد الخ قوله فاتی بیضاۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمان کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ ہے، یہ نسبت الی الجده ہے، بیضاۃ یعنی وہ برتن جس میں وضو کے بقدر پانی ہو۔

قوله فاصفاها علی یدک الیہنی یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اس کا مقتضی یہ ہے کہ مار وضو کا برتن متوضی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضو کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بائیں ہو سکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قوله فمسح برأسہ واذنیہ اس حدیث میں مسح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمان ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سلنے آجائے۔

**مسح اذنین میں مسائل خلا فیہ** | مسح اذنین میں چار بحثیں اختلافی ہیں، اول وظیفہ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجدید مارسنوں ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزء راس ہیں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفہ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک ان کا وظیفہ غسل ہے، اور شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ماقبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ، اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور چوتھا قول اس میں اسحق بن راہویہ کہ ہے وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما قبل من الاذین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما دبر من الاذین کا مسح راس کے ساتھ ہوگا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذین سنت ہے، اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے، بحث ثالث، امام شافعی، امام مالک، امام احمد متینوں کے نزدیک مسح اذین کے لئے تجدید مہر مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذین ہمارا اس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذین کے لئے تجدید مہر ثابت نہیں ہے، اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما مسموحان لا مفسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء مسموہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزو ہیں لہذا تجدید مہر کی ضرورت نہیں، (قال ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید مہر مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب لکھا ہے اور فتح القدیر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شامی کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہی کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لا بأس بہ لکھا ہے

بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذان من الرأس، اور امام شافعی کے نزدیک عضوان مستقلان

۱۔ امام شافعی کا یہ مسلک متن الوشجاع اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ ص ۱۵۰ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالک کا یہ مسلک انوار ساطعہ ص ۱۸۱ ارشاد السالک اور کتاب الکافی ص ۱۴۱ لابن عبد البر میں لکھا ہے اور امام احمد کا یہ مذہب لروض المریض اور انوار ساطعہ ص ۲۴۲ میں لکھا ہے۔

۲۔ لیکن متن الوشجاع کے حاشیہ میں بحوالہ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذین کے لئے مہر تجدید لیا، ونصاھکذا ردی الحاکم من حدیث عبد اللہ بن مزید فی صفة وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم اندا قوضا و مسح اذنیہا بماء غیر الماء الذی مسح بہ الرأس قال العافظ الذہبی صحیح

۳۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذین کے لئے تجدید مہر کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درختار کے کلام سے بھی استحباب مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے غلام اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذین ہمارا اس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید مہر کو مستحب کیسے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ ص ۱۸۸)

۴۔ چنانچہ امام شامی نے اس پر باب باندھا ہے باب مسح الاذین مع الرأس و ما یستدل به علی انہما من الرأس

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذن من الوجه یعنی اذین چہرہ کا جزو ہیں :  
 امام شافعیؒ دسیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ  
 مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذن من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی  
 تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزو راس ہیں،  
 لیکن تجدید مار مسح اذین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام  
 زہریؒ دسیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعاء ثابت ہے سجد وجہی  
 للذي خلقت وخلق سبعة و بصره اس حدیث میں مسح اور بصر دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے،  
 لہذا مسح و بصر چہرہ کا جزو ہوئے (کنز اف المنہل)

قولہ غسل بطونہما و ظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسح ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے مسح  
 برأسہ و اذنیہ کی اور غسل کا اطلاق مسح پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری و امام زہریؒ اس نقطہ سے اپنے  
 مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذین تو چہرہ کے ساتھ  
 ہوتا ہے نہ کہ مسح راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسح راس کا۔

**تشلیت مسح سے متعلق امام ابو داؤد کی رائے** | قال ابو داؤد احادیث عثمان بن عفان الخ یونکہ ما قبل  
 میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں مسح دسٹہ  
 ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح احادیث و منوعہ کے  
 بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسح راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی  
 جس حدیث میں اس کے خلاف ہو گا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فانہم ذکرہ الوضوء الخ یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعویٰ  
 یہ ہے کہ حضرت عثمان کی تمام احادیث صحیحہ تو حید مسح پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟  
 جب کہ ان کی اکثر احادیث مسح راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرثۃ کی ان میں قید نہیں جواب، یہ اس  
 لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسح راس پر پہنچتا  
 ہے تو صرف مسح راس کہتا ہے سوا اگر مسح راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا سکوت  
 فی فعل الی بیان ینفید الجمر اس سے معلوم ہوا مسح راس ایک بار ہے۔

(بیروغزشتہ) کام ستمب یکے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت لنگوئیؒ نے اس کو صرف سباح لکھا ہے۔

تنبیہ :- حضرت عثمانؓ کی ایک گزشتہ روایت اور ایک آئندہ آنوالی روایت میں مسح رأسہ ثلاثاً کی تصریح ہے، اس بنا پر بعض شراح حدیث کو مصنفؒ کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کھلم سے اکتڑھا ہے ولا کثر حکم الھل، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث سے ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوری بذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یہ دونوں طریق صحیح ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہوتا صحاح کی تید اس میں نہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ہارون بن عبد اللہ الخ قتلہ و مسح رأسہ ثلاثاً اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابو داؤد رواہ وکیع عن اسرائیل قال توضأ ثلاثاً فقط مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی و مسح رأسہ ثلاثاً کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحییٰ بن آدم ہیں، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف توضأ ثلاثاً ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقویٰ ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمان کی احادیث صحیح کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ متن میں قسط سکون طاء کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طاء کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کتاب کی غلطی ہے۔

مسند علیؓ | حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمان کی طرح حدیث علی کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصم، مقدم بن معدی کرب، معاویہ بن ابی سفیان، ربیع بنت معوذ بن عفرار، جندطلحہ، عبداللہ بن عباس، ابوالامرہ، چونکہ وضو کے اکثر مسائل مع اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرز عمل یہ ہے کہ جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولہ عن عبد خیر یہ مخفی میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا، لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخفیہ کہا جاتا ہے، حضرت علیؑ کے شاگردوں میں سے ہیں، انہوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کمراتی علیہؑ آپ کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے کہا عشرون ومائۃ سنۃ یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؑ کی حدیث عبد خیر اور ابو حنیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابو داؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حنیہ، زربن عیش عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ اور ابن عباسؓ پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولہ وقد صلیٰ یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؑ کا دار الخلافہ کوفہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

صحابہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام | روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؑ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلہ میں تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضو کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضو کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں مابریدا لا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضو کرنا نہیں ہے بلکہ وضو کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، پنانچہ ایک بیتن میں وضو کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضو کے غسل کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؑ کے وضو کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام کے یہاں وضو کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادنیٰ کتابیں حتیٰ کہ مشکوٰۃ اور دورۃ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضو کا صحیح اور سنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضو کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابو داؤد باب غسل الجنابۃ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یرین سات بار کرتے، ان کے شاگرد شعب بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کئے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادریٰ وہ فرمانے لگے لا ام لك وما منعك ان تدري یعنی تیرا اس سو کوئی نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ مضغض ونثر من الکف الذی یاخذ فیہ اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضغضہ اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضغضہ دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشاق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضغضہ کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے،

حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ شوساق قریباً من حدیث ابی عوانہ، ساق کی خمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنف فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

حدثنا محمد بن المثنی الخ قولہ قال ناشعبتا قال سمعت مالک بن عوف علفطہ، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے اپنے استاد کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عرفطہ بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائی نے اپنی عادت سترمہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن هذا خطأ والصواب خالد بن علقمة، اور امام ترمذی نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے اور انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمة بھی اور عن مالک بن عوف علفطہ بھی، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے ابو عوانہ مشروع میں اپنے استاد کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عرفطہ کہتے ہیں تو انہوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عرفطہ کہنا شروع کر دیا، اور یہ کہا شعبتنا اعلو منی، ابو داؤد کی اس روایت میں ابو عوانہ

### سند حدیث میں وہم شعبہ

لے یہاں پر شیخ احمد محمد شاہ نے ماضیہ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاد کا بھی صحیح نام یاد نہ ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عرفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین وہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عرفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسماہ رجال میں ملتا بھی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاد کا نام مجھ ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رجوع سے رجوع کر لیا۔  
 قال رأيت علياً ابى بكرى فقعده عليه، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رواج صحابہ ہی کے زمانے  
 سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضور کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے  
 فابی بكرى، حسب قواشہم حدیداً، فقعه عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس  
 کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تصریح کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی  
 کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے وسع كرسيه السموات والارض (الاثار)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان  
 وصل سمجھ میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی ادنیٰ ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ  
 کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں  
 ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس  
 اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ  
 اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیان جواز پر محمول ہو سکتا ہے۔

لفظ حدیث حتی لما یقطر کی شرح

حدثنا عثمان بن ابی شیبہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شرب من ماء فليقلبه في راسه حتى  
 لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں  
 تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) مگر نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت  
 کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ مسح کا استعمال ایسی  
 شئی کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع المحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن

ہے۔  
 لیکن چونکہ احادیث مجھ سے توحید مسح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجا سکتی  
 کہ حتی بمعنی تا اور لما بمعنی لم ہے اسی مسح رأسہ فليقلبه اور نفی تقاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف  
 طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے خصوصاً بمیابہ  
 بیدقہ جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تقاطر کا قوی امکان ہے افادۃ استاذنا مولانا محمد اسماعیل

لہ قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن علقمہ وکان شعبہ بہم فی اسہ داسم ابیہ فیقول مالک بن عرفة ورجع ابو عوانہ الیہ ثم رجع عنہ



## مضمون حدیث اور اس میں بعض اشکال و جواب

حدیثنا عبد العزیز بن یحییٰ الحرانی

قد وفد اہراق الماء یعنی حضرت

ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضو رکھ کر پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

یہاں پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طہرائی کی ایک روایت میں ہے، لا یقول احدکم اہرق الماء ولكن یقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اہرق الماء (انہاء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول) اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طہرائی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کتنا یہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کناہیہ ذکر کرنا ادلی ہے، قلت وهذا کما یقال ما خرج من السیلین۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کچھ وضو کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضو ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گزاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضو کر کے نہ دکھاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضو کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت اچھا تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قولہ فضرب بها علی وجہہ یعنی حضرت علیؓ نے دونوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چھپکے مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضو میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لطم کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہار نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صک الوجہ بالماء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب المار کناہیہ ہے صب المار سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے لگا ہے ایسا بھی کیا ہو، صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہر

قوله ثم اقع ابهاميه ما اقبل

من اذنيه، یہ ایک دوسری نئی

## مسح اذنین میں اسحق بن راہویہ کا مسئلہ اور اس کی کلام

بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے غسل وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا لقمہ بنایا یعنی جس طرح لقمہ کو مسخ میں داخل کرتے ہیں اسی طرح ابہامین کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اقبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ آپ نے احیاناً بیان جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایات کثیرہ دشمیرہ میں آتا ہے، علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسح اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما قبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف ترانگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسل اذنین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی و حسن بن صالح کی، مسح اذنین کے اختلافات قریب میں گزر چکے۔

قوله ثم اخذ بكفنا اليمنى قبضته من ماء فصبها على ناصيته یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی

بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے تین بار غسل وجہ فرمانے کے بعد چوتھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی چلوں میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تشلیط غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

اس کا اور گزشتہ و آئندہ آنے والے سب اشکالات کا

ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی

تضعیف کی ہے، چنانچہ منذریؒ کہتے ہیں و فیہ مقال امام

ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انھوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد

اور اس پر حضرت کا اشکال

حضرت نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرت نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلا اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہل اصول نے اس بات کی تفریح کی ہے کہ ثقاہت رواۃ صحت حدیث کو مستلزم نہیں، صحت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہو سکتی ہے، اس حدیث میں بہت سی باتیں خلاف مہمود اور شاذ ہیں، اس بنا پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاریؒ ناقدین میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیل وضو کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا یعنی عضو چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر ہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم راس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہار کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا بھی کچھ حصہ دھو لے استیعاب وجہ کے قصد سے

حدیث سے مسح رجليں پر استدلال اور اسکے جوابات | قوله فضرب بها على رجليهما النعل یعنی حضرت علیؑ نے بغیر جوتے نکالے

پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لپ پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لپ پانی سے دھور ہے، پس باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قدین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قدین پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں اوپر گذرا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسل رجليں کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؓ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایات صحیحہ کثیرہ سے غسل رجليں ثابت ہے، لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے اگر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قدین پر نہیں تھا بلکہ جورین پر تھا، گو یہاں پر جورین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قوله قال قلت وفي النعلين انما اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال وجواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاد ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قدین کیا، انھوں نے کہاں ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال وجواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشاء تعجب ہے کہ اس سے مسح رجليں کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال وجواب حضرت علیؑ و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء مرتین میں آ رہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غلّ قدین فی النعلین موجود ہے تو پھر جزر مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال ادل کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمون روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

**قول ابو داؤد کی تشریح** | قال ابو داؤد وحديث ابن جريج عن شيبته انه ميربى بن زيد قال ابو داؤد خصوصيت ركنها في شكل اور مطلق ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں سے کسی طریق میں مسح برأسہ ثلاثاً مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علیؓ کا ایک طریق اور ہے جواب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریق ابن جریج اس کو یہاں تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ ثلاثاً ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسح برأسہ مرة مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی توحید مسح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جاننا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاد اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاد دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جريج عن شيبته

لہ مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق واسانید سے ماقبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے، مصنفؒ تعلیقاً اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسح برأسہ ثلاثاً ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علیؓ کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسح برأسہ مرة ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر، لہذا حدیث علیؓ میں صحیح اور راجح مسح برأسہ مرة ہوا نہ کہ ثلاثاً، جیسا کہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح مسح برأسہ مرة ہی ہے، کما تقدم، انصرح بذلک عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف مزید توضیح مقام ہے، ۱۲۰

عن ابی جعفر عن ابیہ عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی یہی نے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابو داؤد کی حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات توحید مسیح میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیث مسیح مذکور ہے۔

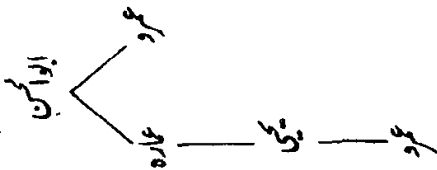
ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشابہ ہے اور گزشتہ روایات علی مشابہہ اور وجہ تشبیہ توحید مسیح ہے، اور یہ وجہ شبہ حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے وہ مرجوح ہے۔

۳ مسانید عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ | حدیث ثناء عبد اللہ بن مسلمت یہاں سے عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

عبد اللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلافات روایات | قولہ انما قال لعبد اللہ بن زید وهو جد عمرو بن یحییٰ المازنی یعنی عمرو بن یحییٰ روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحییٰ سے کہ یحییٰ نے عبد اللہ بن زید سے سوال کیا، سوال آگے مذکور ہے هل تستطيع ان تینی الخ کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو کر کے دکھلا سکتے ہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبد اللہ بن زید سے وضو کا طریقہ معلوم کرنے والے یحییٰ ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وہ جو جد عمرو بن یحییٰ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحییٰ کا دادا کس کو کہا جا رہا ہے؟ اول جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحییٰ ہیں، اور موطا امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے دادا یعنی ابو الحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں ان سے جلا قال لعبد اللہ ہے یعنی سائل رجل ہمہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحییٰ کا سلسلہ نسب معلوم ہونا

ضروری ہے اور وہ اس طرح ہے۔



حافظ ابن حجر چونکہ شارح بخاری ہیں، اس لئے انہوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاری کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایات مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابو الحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عامر سے سوال کیا، لہذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابو الحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت اس وجہ سے کر دی گئی کہ وہ بوقت سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح | دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ

مُؤ کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عامر عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہ اسی طرح ہیں لہذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان میں جلا قال لعبد اللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحییٰ اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فاحمد اللہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورت حال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرت نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی انھیں السامی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل جہما وادبی یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

لہ شرح موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالک ہی سے ہوا، امام مالک اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالک ہیں اور بعض اکابر جو شیعہ علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انھوں نے مُؤ کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کی اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ ذرا ہیں نہ نانا۔

الی الذہری یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور جہاں میں بات تعدیہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جلد میں اسی اقبال و ادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

**کیفیت مسح راس میں دلیل جمہور** قولہ بعد ائیمقدم رأسہا یعنی مسح راس کی ابتداء سر کے اگلے حصے کی، سر کے اگلے حصہ پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو

پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، ثم ردا لهما الی المکان الذی بدأئنا یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے ہوگی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل جہاں گودہ میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبار اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن وجوداً مقدم ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال و ادبار کو واو کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسح کی تھی امام ترمذیؒ نے مسح راس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلک جمہور یعنی بدایۃ بمقدم الرأس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدایۃ بمؤخر الرأس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انھوں نے ریت بنت معوذ بن غفرانؒ کی روایت ذکر فرمائی جو آگے البوداؤد میں بھی آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ مرتین یبدأ بمؤخر رأسہ یہ حدیث ربیع، وکعب بن الجراح کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبد اللہ بن زید بن عاصمؒ کی یہ حدیث ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم صحیح، لہذا حدیث ربیع جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ اقبل جہاں و ادبار تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیش نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی یبدأ بمؤخر رأسہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسح کی ابتداء مؤخر راس سے فرمائی ہو بیان جواز کے لئے۔

نیز اس حدیث ربیع میں ایک چیز اور قابل اشکال ہے یعنی مسح برأسہ مرتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال و ادبار دونوں کو مستقل شمار کر کے مرتین کہدیا، حالانکہ اقبال و ادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعاب راس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دو وہم ہوئے۔

حدثنا سعد بن الخ قال فمضمض واستنشق من کف واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تخصیص کف ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کیا اسی سے استنشق کیا یعنی کف یعنی بخلاف استنثار کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ وحدۃ مار کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی لے کر اسی سے

مضعفہ اور استثنائے دونوں کیا یعنی وصل بین المضعفۃ والاستثناء کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے گو خلاف اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

**مسح رأس کے لئے تجدید مار کی بحث** | حدیثنا احمد بن عمر والہ قولہ، ومسح رأسہ بلباء غیر فضلی یدیدہ، یعنی مسح رأس مار جدید سے کیا، ہاتھوں پر بچی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید مار ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید مار ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید مار ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید مار نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید مار والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں، کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید مار کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفی فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نوویؒ کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید مار والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن ہبیرہ ہیں امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بلباء غیر فضلی یدیدہ، اور ابن ہبیرہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بلباء غیر فضلی یدیدہ، غبر یعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضلی یدیدہ ماغبر سے بدل واقع ہوا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے تسرّق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن ہبیرہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت صحیح ہے اور ابن ہبیرہ ضعیف ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابن ہبیرہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابو داؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیث زینب بنت معوذہؓ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ من فضلی ماء کان فی یدہ جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید مار مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیت تجدید مار کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید والی



روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی نے فضل ماہ والی روایت کی توجہ یہ کی ہے کہ آپ نے مسح راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے مسح راس فرمایا، سبحان اللہ! جواب ترکی تری،

**غسل رجليں میں تثلیث کی قید ہے کہ نہیں؟** | قولہ وغسل رجلیه حتی اذقاهما، اب تک روایات میں غسل رجليں کے بارے میں ثلاثاً کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی اذقاهما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں میں تثلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود ارتقاء ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو، چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول، مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

**عَمَسَانِيدٍ مَقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ** | حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے مضمفہ مقدم بن معد یکرب کی مسانید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی روایات کے اعتبار سے چوتھے صحابی ہیں قولہ ثم تغمض واستنشق اس حدیث میں مضمفہ واستنشق غسل دہا دریدین کے بعد آیا ہے جو ترتیب مسنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخ البدو او مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب مسنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شہیرہ صحیحہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات رائج اور یہ مرجوح ہوگی اور عمل رائج پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیان جواز کے لئے ترتیب مسنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاء وضو کے درمیان ترتیب خفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ و حنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے بیان جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا مستعین ہے۔

**ترتیب فی الوضو میں مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل** | شافعیہ و حنابلہ وجوب ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تلیث صرف سنت ہے، آپ نے بیانِ جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے اَبْدَأْ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ بِهِ گو یہ حدیث کتابِ الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیت و ضور میں اعضاءِ مفسولہ کے بیچ میں عضوِ مسح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاءِ مفسولہ سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضوِ مسح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلافِ جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مقصی ہے، ورنہ بلا فائدہ و نکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تفریق المتجانسین لایز تکبیر العرب الالفائدة، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوبِ ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاءِ وضو کے درمیان جو لفظ شذوذ مذکور ہے (جو ترتیب پر دال ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضو مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مقصی نہیں ہے، ادل تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضو فرمائی ہے، چنانچہ زیر بحث حدیث اس کے لئے شاید عدل ہے۔

نیز آیت کریمہ میں اعضاءِ وضو کو گو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرفِ واو ہے اعضاءِ وضو میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واو کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فاءِ آیت وضو کے شروع میں لائی گئی ہے اذ اقمتموا الی الصلوۃ فاغسلوا، الایۃ جس کا تعلق مجبور وضو سے ہے، یعنی یہ کہ وضو کا تحقق ارادۃ قیام الی الصلوۃ کے بعد ہونا چاہئے تو اس فاء سے قیام الی الصلوۃ اور وضو کے درمیان ترتیب مستفاد ہو رہی ہے، آپس میں اعضاءِ وضو کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زرخشری نے بیان کیا و اللہ بذقہ وہ یہ کہ مسحِ راس کو غسلِ رجليں پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسلِ رجليں میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہذا آیت کریمہ میں غسلِ رجليں کو ذکر کرنے سے قبل مسحِ راس کو ذکر کیا گیا گویا تفصیلِ ماہ کی طرف

اشارہ کیا گیا، سح میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائل وضو، احتلائی وغیرہ اختلائی سب آگئے ہیں، ایک دوسرے اور ہمارے ذہن میں آ رہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت صغریٰ و کبریٰ دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے ذیل میں گزر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاة فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تفریق الوضوء لہذا اس پر کلام وہیں ہو جائے گا۔

۳۔ دُک، مالکیہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دُک یعنی امرار الید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوتی مالکیہ الشرح البکیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دُک یعنی امرار الید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں آفاقتہ المار اور غسل، بغیر امرار الید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ آفاقتہ المار ہے اور مامور بہ وضو میں غسل ہے نہ کہ آفاقتہ المار، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہریا حوض میں غوطہ لگائے اور دُک نہ کرے تو طہارت حاصل نہوگی، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہو جائے گی۔

ابن عبد البر نے کتاب الکافی میں اسی قول کو امام مالکؒ کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انہوں نے امام مالکؒ کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہو جائے گا اگرچہ امرار الید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک فرائض وضو کی اعداد | صادی حاشیہ جلالین میں آیت وضو کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائض وضو حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضو میں مذکور ہیں یعنی غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضو کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائض قرآنیہ (یعنی جو آیت وضو میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض وضو سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، مولاۃ، دُک (صادی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دُک ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کما فی زاد المستقنع للحنابلہ)

حدثنا محمود بن خالد الخزاز قال بلغنا مسجداً يعني جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضوء کرتے کرتے مسج راس پر پہنچے تو مسج اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسج مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بنا بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنف نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنف ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدم بن معدیکرث جب روایت بیان کرتے ہوئے مسج راس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کفید علی مقدم رأساً اس مطلب کا مقتضی یہ ہے کہ مصنف نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنف ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجح ہے مراجعت الی الکتاب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وضع کفید علی مقدم رأساً فامروهما حتی بلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر بد ظلم کی روایت میں بھی آرہا ہے، جس کے لفظ ہیں مسج رأساً مرة واحدة حتی بلغ القذال وهو اول القفا۔

**مسج رقبہ میں اختلافِ ائمہ** | اس لفظ سے بعض علماء نے مسج الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے معنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے

مسج رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمد کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسج رقبہ کو مستحبات و آداب وضوء میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نووی نے لکھا ہے کہ مسج رقبہ بدعت ہے لعن ثبت عن ابی شافعہ، دوسرے علماء نے امام نووی کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور ردیانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسج الرقبۃ امان من الغل يوم القيامة حدیث ضعیف ہے اور امام نووی نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولانا عبدالحی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ تحفة الطلبة فی مسج الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسج الملقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسج عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثنا محمود بن خالد یہ مقدم بن معدیکرث کی حدیث کا ایک اور طریق ہے اس کو مصنف نے اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعی فی صباخ اذنیہ اصابع کا لفظ گوجع ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ریث بنت متود کی روایت میں آگے آرہا ہے فادخل اصابعی فی جعدی اذنیہ اور اصبعین سے مراد سباحتین ہیں جیسا کہ باب الموضوع ثلاثاً ثلاثاً میں آرہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسج ابہا میں سے اور باطن اذنین کا مسج سباحتین سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہاء الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطن اذین ہے، دوسرے صماخ اذین، شروع حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ رُیتح کی روایت میں فادخل اصبعی فی ثغری اذنیہ کی شرح حضرت نے بذل میں، مصعب کی تفسیر سباحتین اور حرمین کی تفسیر صماخین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اذین کا مسح سباحتین سے، اور صماخ اذین میں خضر کو داخل کیا جائے۔

**۵ مسانید معاویہ** | حدثنا مؤمل بن الفضل عن قولنا فلما بلغه رأسها غرفت غرفتاً یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہ جب وضو کر کے کرتے مسح راس پر پہنچے تو انھوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک جلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے نیچے پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکایا مٹکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاستیعاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، جلو میں پانی لینا غسل کے لئے، ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

**حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الفسل عن المسح پر کلام** | حضرت سہارنپوری بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شرح نے کچھ نہیں لکھا

البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گلہ ہے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسح راس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ ضلی سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ یعنی اجزاء الفسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدم جواز لیکن عدم جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے اور ابن رسلان نے امام الحرمین سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لَانِ الْفُسْلُ فَوْقَ الْمَسْحِ، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدم کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اجماع عدم کراہت ہے۔

**ایک نادر تحقیق** | اس کے بعد جانا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فتلقاھا بشمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے سَلَا يَذِيبُ الْمَاءَ مِنْ حَضْرَتِہ کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے باتیں میں التامراد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کر لیا تاکہ پانی ضائع نہ ہو سکے، یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضرات شراح کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسل راس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ اتھاڑ شعر کی تھی آپ ذوجہ تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے دھسنے (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہو گا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تعقیل المار تعقیل مار کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا معذی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قوب و غسل رجلین بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسل رجلین کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قال کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجلین مطلقاً کہا بغیر ذکر عدد کے، غسل رجلین کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایتہ غسل رجلین میں تثلیث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

حدثنا مسدد الخ۔ قوب عن الربیع بنت معوذ

بن عفرہ یہاں سے مصنف ربیع بنت معوذ بن عفرہ

علامہ مسند بن ربیع بنت معوذ بن عفرہ

کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ربیع کی جدہ عفرہ کے کچھ حالات جانتا چاہئے کہ ربیع کے والد معوذ بھی صحابی ہیں اور عفرہ معوذ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوذ کے والد کا نام حارث بن رفاعہ ہے، معوذ مشہور صحابی ہیں، قائلین ابو جہل میں ان کا شمار ہے، جنگ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتل ابو جہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفرہ بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، معوذ، عوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بکیر بن یاسیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، یاس، عاتل، خالد، عامر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوذ اور عفرہ سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات فرمنا آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی تو ربیع صحابیہ ہیں۔

میرے والد صاحب نے فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولنا محمد الیاس صاحب نور الشہر مقدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہیے، بظاہر حضرت کا منشا یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیے، شاید حضرت کے ذہن میں نہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن کبیر بن یلیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفرار۔

ربیع کی حدیث میں دو ایک باتیں غلط معلوم ہیں اپنا نچہ مضمضہ واستشاق کا ذکر غریب وجہ کے بعد ہے مسج برأسہ مرتین ہے، نیز مسج رأس کی ابتداء مؤخر رأس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عامرؓ کی روایت کے ذیل میں کر چکے، یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولنا یغیر بعض معانی بشر، یغیر کی فہم سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کر دیا، بعینہ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیث ربیع کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے، چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن المفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنفؒ کی غرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتا ہے۔

حدثنا قتیبہ بن سعید الخ۔ قولنا فسخ الراشئ کلم من قرون الشعر یہ حدیث ربیع میں ابن عجلان کا طوق ہے اس میں مسج رأس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسج رأس کے مباحث اربعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

الفاظ متین کی شرح اور حل یہاں پر نسخ مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے من قرون الشعر، اور ایک

نسخہ میں ہے من قرون الشعر، اور ایک میں ہے من فوق الشعر، ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسج رأس کی ابتداء سر کے نیچے سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بصریؒ کا مذہب ہے کہ مسج رأس کی ابتداء وسط رأس سے کی جائے یُنصَب الشعر میں لام الی کے معنی میں ہے ای الی مُنصَب الشعر اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکانا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسج کیا، تاکہ بال مسج رأس کی وجہ سے پر آگندہ اور متشر نہوں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ عورت اور وہ شخص جس کے بال بڑے بڑے ہوں وہ سج کیسے کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چاہے تو اس طرح کرے جس طرح ریح بنت معوذ کی روایت میں آتا ہے۔ بہر حال سج کا یہ طریقہ جائز ہے۔ اور بظاہر بیان جواز ہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، دراصل ہمارے دین اور شریعت میں بڑی سہولتیں ہیں، مگر ان ہی سہولتوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو منقول اور ثابت ہوں اپنی طرف سے نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد الخ۔ قولہ وصدغيت واذنيه، صدغ کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک مابین الاذن والبعین جس کو کنپٹی کہتے ہیں، اور دوسری تفسیر اس کی ہے مابین الاذن والناصیۃ یعنی سر کا وہ حصہ جو کان اور پیشانی کے درمیان ہے، معنی اول کے اعتبار سے صدغ حد وجہ میں داخل ہے، اور معنی ثانی کے اعتبار سے حد وجہ سے خارج اور حد راس میں داخل ہے، نیز صدغ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو اس جگہ آجاتے ہیں یعنی زلیف، صدغین کا مسح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل مسح راس اور اس کے استیعاب کے لئے فرمایا

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ ومسح برأسه من فضل ماء كان في يده اس پر بحث عبداللہ بن زید بن عامرؒ کی حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جہاں پر آیا تھا ومسح رأسہ بماء غیر فضل یدیدہ

حدثنا محمد بن عيسى الخ۔ قولہ عن جده یہ ساتویں صحابی جد طلحہ کی حدیث شروع ہو رہی ہے، یہ روایت سننا ضعیف ہے اس لئے کہ لیث بن ابی سلیم ضعیف ہیں، طلحہ بن مصرف کے باپ جن سے وہ روایت کر رہے ہیں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں عن جده میں ضمیر طلحہ کی طرف راجع ہے، جد طلحہ کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کعب بن عمرو و قیس عمرو بن کعب اور بعض علماء کو ان کے صحابی ہونے میں کلام ہے۔

قولہ حتی بلغ النعال وهو اول الفقا۔ اس سے بعض علماء نے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کیا ہے جیسا کہ اس پر تفصیلی کلام مقدم بن معدیکرب کی حدیث ۷۱ کے ذیل میں آچکا ہے۔

قال ابو داود وسمعت احمد يقول الخ اس حدیث پر جو کلام ہے اس کو مصنف بیان فرما رہے ہیں یہاں پر جو جملہ ہے اس میں ترکیب خوبی کے اعتبار سے اغلاق ہے، یا یہ کہئے کہ اس میں تعقید لفظی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں تقدم و تأخر ہے، اصل عبارت ایسے ہونی چاہئے تھی قال احمد زعموا ان ابن عيينة كان ينكوه، امام احمدؒ فرماتے ہیں علماء ربوں کہتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ اس حدیث کا انکار کرتے تھے، ویقول آئش هذا یہ لفظ اخی شوع کا مخفف ہے، سفیان بن عیینہ نے اس حدیث پر جو کلام کیا ہے یہ اس کا بیان ہے، آئشؓ حدیث میں ہذا کا اشارہ سند کے اس ٹکڑے کی طرف ہے جو آگے خود عبارت میں مذکور ہے یعنی طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جده،



گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجب اشکال اس سند میں کیا امر ہے؟ شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا مجہول ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ مجہول ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جد طلحہ کے صحابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنف نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی ہے جس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

**ع۹ سند ابو امامہؓ** | حدیثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولہ عن ابی امامہ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابو امامہؓ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابو امامہ کون ہے؟ اس لئے کہ ابو امامہ دو ہیں ایک ابو امامہ الباہلی جن کا نام صدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابو امامہ الانصاری جن کا نام سعد بن حنیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی، یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں، الاکمال، کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے جو صاحب مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے مشکوٰۃ میں جتنے رواۃ آئے ہیں سب کا مختصر فقرہ حال لکھا ہے، غرض کہ صاحب مشکوٰۃ۔ ان کو ابو امامہ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن حنیف طاعلی قاریؓ نے صاحب مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے ابو امامہ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ امام احمد کے نزدیک یہ ابو امامہ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انھوں نے مسند احمد میں ابو امامہ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاصابہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کامیلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمد کی رائے ہے۔

قولہ یصح المأثبات یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جواب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور سند احمد کی روایت میں ہے یتہ احمد المأثبات، مآث کہتے ہیں گوشہ چشم کو جس میں اکثر میل آ جاتا ہے۔ اکی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تعاد (غیر گیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا ہنو کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہذا متوضی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو اچھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی موق، چنانچہ باب المسح علی الخنثین میں ایک حدیث آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں ویصح علی عمامتہ وموق، یہاں موقین سے مراد خنثین ہیں، موقین خنثین کی ایک نوع کا نام ہے

**یہ حدیث حنفیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے** | قولہ، قال وقال الاذن من الرأس

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ الاذن من الرأس کس کا قول ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یا صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشب کو قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابو امامہؓ کو، اس صورت میں یہ مقولہ ہوگا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کامرجع ابو امامہ کو اور قال ثانی کامرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ صنیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رفع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مدرج ہے چنانچہ وہ التلخیص الجمیر میں لکھتے ہیں وقد ثبت انہ مدرج اور یہی رائے دارقطنیؒ اور ابن العریؒ کی ہے، کما فی حاشیۃ البذل، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ رحمہ اللہ اذین کے لئے تجدید بام کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذین کو عیسویں مستقلین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید بام کے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ رحمہ اللہ اذین کے مباحث میں پہلے گزر چکی۔

قولہ قال فتیبت عن سنن ابی ربیعتہ، سنن ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربیعتہ اس سے بدل واقع ہے، سنن راوی کا نام ہے اور ابی ربیعتہ کنیت، لہذا سنن اور ابی ربیعتہ دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنن کے والد کا نام ربیعتہ ہے لہذا ان کو سنن بن ربیعتہ بھی کہہ سکتے ہیں، مصنفؒ کے اس سند میں دو استاد ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبہ بن سعید، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ میں نے استاد سلیمان نے بوقت روایت عن سنن بن ربیعتہ کہا، اور قتیبہ نے عن سنن ابی ربیعتہ کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفۃ الوضوء پورا ہو گیا جس میں تقریباً تمام ہی سائل وضوء اور ان کے اختلافات آگے، فالحمد للہ علی ذلک۔

## باب الوضوء ثلثاً ثلثاً

(۵)

مصنفؒ نے یہاں پر سلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الوضوء ثلثاً دوسرا باب فی الوضوء مرتین تیسرا باب الوضوء مرتۃً مرتۃً اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انھوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الموضوع مرتب وثلثاً یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کونسی نئی بات معلوم ہوئی۔ یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضو ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے بیک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذیؒ اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضأ بعض وضوۃ مرتین وبعضہ ثلاثاً یعنی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدیثاً مسدداً الخ۔ قولہ عن عمر بن عبد اللہ بن العاص عن جده یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلہ نسب ایسے ہے عمر بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ، یہ تو ستعین ہے کہ ایبہ کی فمیر عمرؓ کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی فمیر بھی عمرؓ کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؟ جدِ عمرؓ کا نام محمدؓ ہے اور جدِ شعیب کا نام عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ ہے محمد تابعی ہیں اور عبد اللہ بن عمر بن العاص مشہور صحابی ہیں، اگر فمیر عمرؓ کی طرف راجع مائیں تو روایت مرسل ہوگی، کیونکہ جدِ عمرؓ یعنی محمد تابعی ہیں، اور اگر جدہ کی فمیر شعیب کی طرف راجع مائیں تو اس صورت میں روایت مسند ہوگی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عدی وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبلؓ، علی بن مدینیؓ، اسحق بن راہویہؓ، امام بخاریؓ اور امام نوویؓ اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی فمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبد اللہ بن عمرؓ

۱۰۔ اسی طرح امام ترمذیؒ نے یحییٰ القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے۔ اور یحییٰ بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمر بن شعیب تو فی نفسہ ثقہ ہیں۔ البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

۴ ترندى ۸ باب ماجاء فى زكوة مال اليتيم۔

نیز امام ترمذی فرماتے ہیں ومن ضعفه فانما ضعفه من قبل ان يحدّث من صحيفته جده یعنی جن لوگوں نے عمر بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہ عن جدہ وہ از قبیل وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوت سماع کے، لیکن جمہوریہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیل مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوت سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الانقطاع تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جحدہ کا مصداق عبداللہ بن عمر بن العاص صراحۃً مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحیی القطان وغیرہ کا کہ حجتہ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاری اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

**ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات** | قولہ فمن زاد علی هذا او نقص

وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں! البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اسارۃ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائینی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث نابا ئز ہے، اور ایسے ہی دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضو کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطل وضو ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوۃ مفید صلوۃ ہے علامہ زرقانی نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے۔ بہر حال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ فَقَصَّ ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجائیگی کہ نقص سے مراد نقص عن مرۃ واحدة ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اسارۃ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زیاد اور نقص اسی طرح جانب جزاء میں دو چیزیں مذکور ہیں اسارۃ اور ظلم، اسارۃ کا تعلق نقص سے اور ظلم کا تعلق زیاد سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع نہوگا اس لئے کہ نقصان کو اسارت اور زیادتی کو ظلم کہا جا رہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہو رہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اسارت نہیں کہا جا رہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلافِ ادلیٰ تک سب پر صادق آتا ہے۔

## باب فی الوضوء مرتین

(۵)

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ فرس علی رجلہ الیمین فیہا النعل ثم مسحہ بیدہ، یدخول القدم وید تحت النعل الخ یعنی ابن عباسؓ نے جو تاپہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفۃ الوضوء میں حضرت علیؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

حدیث کی شرح اور بیان مراد میں اختلاف آرا | لیکن یہاں ہر ایک نئی چیز جو زیادہ قابل اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے یدخول القدم

القدم وید تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شراب نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں جو روایت میں مذکور ہے غسل قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہذا انھوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنا یہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسل رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ حمل قدم اور اس کا قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبھال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے اٹانے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یہ ذوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ بس قدم کے اوپر ہی رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا، پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا، اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے کلا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو جمع جوتے کے سنبھال رکھا تھا، الحمد للہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہو گئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تالا اور اوپر صرف دو تسمے یوں سمجھئے جیسے آج کل ہوائی چپل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جو تام اد نہیں جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

(۳)

اس مسئلہ میں اختلافات اور کلام باب صفة الوضوء میں آپکا، مصنف کے اس ترجمہ الباب سے خفیہ اور حنا بلہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضة والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

## بَابُ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ

(۴)

۱۔ حدثنا عبد الله بن مسعود الخ۔ قوله فليجعل في انفه ماء ثم لينثر استنثار امام احمد اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک واجب ہے، عند الجمهور مستحب ہے، استنشاق اور استنثار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفة الوضوء میں گزر چکے۔

۲۔ حدثنا قتيبة بن سعيد الخ۔ قوله عن لفيط بن صبرة قال كنت في انف بنی المنفق اذ في وفد وفد، وفد جمع ہے وفد کذا، یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں واند کا لفظ ہے یا وفد کا، اگر واند کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تہابہ صحابی تھے، اور اگر وند میں لفظ وند ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن سبرہ بھی شامل تھے۔

## مضمون حدیث

حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن سبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ بنی الملتق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضورؐ کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضورؐ مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ مہمان کی ہونی چاہئے، تھوڑی دیر گزری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی ہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھ تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نوزائیدہ بچہ بھی تھا جو نمیارہا تھا (یعنی مے مے کر رہا تھا)

فقال ما دلتک یا فلان قال بھمتہ آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بھمتہ، بھمتہ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہو گا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنٹی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العود ہے نہ عن الذکر والانشی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاق کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال و جواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکناہا شاة یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کر دو، اور اس کے بعد پھر حضورؐ نے مہمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں عورت بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوپر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کر دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کر دیتے ہیں،

لے آگے ابوداؤد کی کتاب (الصحیحۃ) میں ایک حدیث آرہی ہے، الفزع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کہے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا ہوتا ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرقہ یہ ہے کہ فزع یہ ہو کہ بچے کو ذبح کیا جائے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی ہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرنا اسی بنا پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قوله وان لی امرآة ران فی سائها شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے جرحہ فرمایا فطْلَعَهَا اِذَا کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ محبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے ادا لاد بھی دی ہے طلاق دینے کو مجھے نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فَمُرَّهَا بِهٖ اَمْرًا مِّنْ سِوَا کَا صِغْبَةٍ، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یَقُولُ عَظْمَاءُ یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظ و نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نفیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

**حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب** | یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا

وہ تو ابغض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گھبرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قوله ولا تضرب کلینک کضربک اُمیتک، طلعینت، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا ہنو اُمیتہ اُمۃ کی تفسیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرہ بیوی کو اس طرح مت مار جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شران نے لکھا ہے یہ تشبیہ تفتیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

**تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف** | قوله واخلل بین الاصابع تخلیل اصابع کا سئل مختلف فیہ ہے، مالکیہ کے یہاں اصابع یدین کی

تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی مستحب ہے اور خضفیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع المیدین والرجلین دونوں



کی تحلیل مستحب ہے، الا اذا كانت الاصابع منضمةً فحينئذ يجب التخليل اور امام احمد کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل چہرہ کے اور یہی ان کے یہاں اچھے جیسا کہ معنی میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ تحلیل اصابع مطلقاً یعنی یدین اور رجليں دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبالغ فی الاستئذان یہ مسلک ظاہر ہے اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمفہ سنت اور استئذان واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے؛ ترجمہ میں تو استئذان کا ذکر ہے اور حدیث میں استئذان کا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استئذان اور استئذان دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفة الوضوء میں تفصیل سے گزر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمہ الباب کا اثبات بطریق قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ أَسْبَغِ الوضوء مذکور ہے، اسباق کے عموم میں جملہ آداب دستجات آجاتے ہیں جن میں استئذان بھی داخل ہے۔

حدثنا عقبہ بن مكرم انہ - قولہ فلو ينشَب ..... يتقلع ويتكفأ۔ یہ لقیط بن صبرہ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحییٰ بن سلیم۔ تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریر ہیں یہ زیادتی ابن جریر کے طریق میں ہے، طریق سابق میں، نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گزری تھی ہمیں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے يتقلع ويتكفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ وار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تو اضماً آگے کو جھک کر چلتے تھے کا نہا ينحط في صلب يسهل کوئی بلندی سے شیب پر اترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فاموت لنا بخزيرة اور اس میں بجائے خزيرة کے عسيدة ہے، خزیرہ کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عسیدہ کہلاتا ہے۔

## باب تحلیل اللحیة

(۳)  
(۴)

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفہ لحيہ یعنی وضو میں داڑھی کا حکم کیا ہے، غسل یا مسح؟ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنفؒ ذکر فرما رہے ہیں یعنی تحلیل لمحیہ، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں غلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

**تحلیل لمحیہ میں مذاہب ائمہ** | تحلیل لمحیہ میں تو اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ وضو میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے ان سے دور روایتیں ہیں، ایک وجوب دوسرے سنیت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کا وضو میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ رازیؒ فرماتے ہیں یس فیہ شیء صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لعیۃ اور انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہذا امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الراية میں چودہ صحابہ سے تحلیل لمحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی دنی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تحلیل لمحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطع المار من الاصابع شرط نہیں۔

**وظیفہ لمحیہ اور اس میں اختلاف** | دوسرا مسئلہ وظیفہ لمحیہ ہے یعنی لمحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لمحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیہ اور کثہ، لمحیہ خفیہ وہ ہے

جس میں کو چہرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تعتھا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو ترک کرنا ضروری ہے، داڑھی کو ترک کرنا کافی نہیں اور اگر لمحیہ کثہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اصح قول ہے غسل جمیع اللعیۃ فرض یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو حقین اور ذقن کے محاذات میں ہو ستر سل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لکھنے کے بارے میں اقوالِ ثمانیہ میں سے اجماعِ قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا، باقی سب  
قولِ مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسحُ الاصل، مسحُ الثالث، مسحُ الرابع، مسحُ بائِلَاقِ البِشْرَةِ، غسلُ الثالث، غسلُ الرابع، عدمُ الغسل  
والمسح۔

## بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ

ح

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے، ظاہر یہ اور متقابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے  
مسحِ راس کے مسح علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفين غسلِ رجليں کے قائم مقام ہو جاتا  
ہے، جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرض مسح ادا ہوگا،  
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے  
یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جاتے  
سو شافعیہ کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قلسوہ کا بھی  
ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے شرحِ مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القلسوہ سے سنتِ استیعاب  
حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لبس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتبِ حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی  
کا کلام الکوکب الدرّی میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنتِ استیعاب کی تکمیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز  
ہے، مآلک یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنتِ استیعاب  
لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس  
یعنی سر پر سے بگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرہ  
کیا جاتا ہے۔

قائلین مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط | دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ

یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لبس علی طہارۃ ہو یعنی وضو  
اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر الجسْم الراس ہو، تیسری شرط  
ان تکون علی صفۃ عمامۃ المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے  
کہ عمامہ ٹنک یا شلہ دار ہو، چوتھی شرط توقیت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخفين موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کر سکتے ہیں اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسح علی العمامہ بھی۔

**حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات** | اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جانا چاہئے کہ مسح علی العمامہ کی حدیث صحاح ستہ کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس

کے بارے میں مستقل ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اگرچہ حدیث مسح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمۃ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، وہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقع پر امام بخاری یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسح علی العمامہ کے جوازیں تردد ہے۔

مسح علی العمامہ کی روایات کے جمہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، یہ احادیث معلل ہیں کما قالہ مولانا عبدالحی قلیت لکن قال ابن العربی صحیحۃ لا غبار علیہا، امام محمد موطا میں فرماتے ہیں بلغنا أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَأَنَّ تَمْرًا يَرْكَبُ یعنی مسح علی العمامہ شروع میں مشروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، یہ حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض محجور روایات میں مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسح علی الخفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یمسح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، یہ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آ رہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ، یعنی آپ نے بغیر عمامہ اتارے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، یہ آپ نے مسح رأس کے بعد پگڑی کو بست کیا، ہوگا ظن التثویۃ مسحا جس سے دیکھنے والے نے دور سے یہ سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں، قاضی عیاض مالکی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسح علی العمامہ کسی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف رأس سے مانع تھا، لہذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسح علی الجبیرہ کے ہے، بے مسح رأس کا ثبوت قطعی ہے، لہذا اس کو ان اخبار احاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا جو کہ تحمل ہیں، اور مسح عمامہ کو مسح علی الخفین پر قبایس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین کے سلسلہ میں روایات حدیثیہ شہرت بلکہ قوا تہ کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسلِ رجلین بغیر نزع خفین کے ممکن نہیں، بخلاف عمامہ کے کہ بغیر نقض عمامہ کے مسحِ رأس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعابِ رأس بالمرح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل الزی — قوا، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريته يعني حضور صلى الله عليه وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ (چھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحابِ سریہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امرھم ان یسجدوا علی العصاب والتساخین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجلین کے مسح علی الخفین اور بجائے مسحِ رأس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سریۃ کہتے ہیں قطعۃ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور حصہ جس کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرایا اربعۃ رجل، عصائب جمع ہے عصائب کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساخین جمع ہے تسخانیات یعنی کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلق احادیثِ مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں مخصوصی بھذہ السریۃ یعنی یہ حکم اس سریہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں المراد ماتعت العصاب یعنی حدیث میں عصائب سے ماتحت العصاب مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

## بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ

۵۳

باب (سباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گزری ہے ویل للاعتقاب من الناس وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسلِ رجلین ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے چنانچہ وہ باب آگیا ہے۔

## وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء

وظیفہ رجليں کے بارے میں چار مذاہب مشہور ہیں، ائمہ اربعہ کے نزدیک رجليں کا حکم غسل ہے، فرقہ امامیہ کے نزدیک وظیفہ رجليں مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، بلکہ من بصری محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تنخیر بین الفسل والسح ہے، ظاہر یہ کہ نزدیک جمع بین الفسل والسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک نووہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہل سنت و اجماع سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو مسح رجليں کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری سنی نہیں بلکہ ابن جریر شعی ہیں، مولنا یوسف بنوریؒ نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیمؒ کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں مؤہم ہے نیز قاضی ابو بکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تنخیر بین الفسل والسح کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس مسئلہ کو اور زائد صفات و دلائل ذکر کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جاننا چاہئے کہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں غسل رجليں کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں اجماع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاویؒ و ابن حزمؒ ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے مسح رجليں مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذیؒ نے وین للاعتقاد من الدنار کی حدیث سے وجوب غسل رجليں پر استدلال کیا ہے۔

مجازین مسح کا استدلال آیت وضو میں دس جگہ کی قرأت جر سے بھی ہے، مہرور علمائے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

## قرأت جر سے اور اسکے جوابات

۱۔ قرأت نصب معارض ہے قرأت جر کے یعنی اگر قرأت جر کا تقاضا جواز مسح رجليں کا ہے تو قرأت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجليں کا ہے اور دو قرار تیں حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قرار توں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قرأت جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تحفہ پر، اور قرأت نصب کو حالت تجرد تہین پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تسبیح للمصروفۃ فی

توضاً

۳۔ علامہ طہطاویؒ فرماتے ہیں قرأت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی محمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

ہم دارحکم الی الکلبین کے اندر جر جر جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے۔ کلام عرب میں جر جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذاب یوم الیم، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہیے۔ اسی طرح جفصیت، خرب میں خرب مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں سحر کی صفت واقع ہے

اس بوز پر فریق مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جر جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیت و صورت میں حرف عطف موجود ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلت تبح کی بنا پر ہے ورنہ کلام عرب میں جر جوار حرف عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلّم کا مشہور شعر ہے

فَلَمْ تَطْهَأْهُمُ اللَّهُمَّ مِنْ بَيْنِ مَنْضَجٍ صَفِيفٍ شَوَاءٍ اَوْ تَدِيرُ مَعْتَبِلٍ

تدیر کا عطف صیف پر ہے جو منصوب ہے، لہذا فی الواقع تدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ تدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھیے یہاں پر جر جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

تدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صیف شوار کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ دارحکم میں جر والی قرارت علفتها تبتا دماء بارد کے قبیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتها تبتا وسقيتها ماء باسدا اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا مگر چونکہ اکل و شرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفا کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا سج کر دسروں کا اور پیروں کا اور مزاد یہ ہے سج کر دسروں کا اور غسل کر دپیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے وامسحوا برؤسکم و اغسلوا اسر جکم چونکہ مسح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔

حدثنا قتیبہ بن سعید الخ — قولہ یدلک اصابع رجلیہ، مختصرہ اس حدیث سے مصنف نے غسل رجلین پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخیل اور یہ مبالغہ غسل رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ مسح کی بنا پر تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لہ شکار کا گوشت پکانیوالیاں دو طرح کی ہو گئیں، بعض ہانڈی میں پکانیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچا کر بھوننے والی۔

(۵)

## بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّنَ

مسائل و فہم اور اس کے احکام کا بیان تو ختم ہوا اب غسل کا نمبر تھا۔ مگر مصنف نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا۔ یہ تو اربع وضوؤں میں سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع و فہم ہی کے ساتھ خاص ہے، نیز مصنف نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ ہے، تمام وضوؤں کا اور مسح علی الخفین نائب ہے جزو وضو کا اور جزو مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علمائے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ مفسر صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلوٰۃ الخفائکم فان الیہود لا یصلون فی خفافہم، روضۃ المتحجین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت شیعہ غزوۃ تبوک میں ہوئی، امام نوویؒ فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول مستبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی فردت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور غوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین بیشمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں حدیثی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام مالکؒ کے مسلک کی تحقیق | حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ فقہاء میں سے کسی فقیہ سے مجزاً امام مالکؒ کے مسح علی الخفین کا انکار منقول نہیں،

اور روایات مجتہد امام مالکؒ سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعیؒ نے بھی کتاب الاُم میں مالکیہ کے اس قول پر نکیر فرمائی ہے پھر حافظ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول مشہور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور معتم کے لئے عدم جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قول ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ نے قول اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالکؒ کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخؒ نے او جزیر لکھا ہے کہ امام مالکؒ کی موطا شاہد عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفرؒ حضرؒ مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اسی صحابہ سے متنازع ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل



ہیں ابن المبارک فرماتے ہیں مسح علی الخفين کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ وابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

اد جز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین و غتبت الغتین، و مسح علی الخفین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے ما قلت بالمسح حتی جاء فی فیہ، مثل ضوء النهار یعنی میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر در روشن کی طرح واضح نہ ہو گئے۔

شیعہ حضرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسح علی الخفین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا سب کتاب الخفین یعنی قرآن کریم کا حکم مسح علی الخفین پر غالب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسند متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدیث و تواتر کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیت وضو میں رجلیں کے بارے میں دو قراتیں، قرات نصب اور قرات جبر، اور مسح علی الخفین قرات جبر کے مطابق ہے۔

دراصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ (آیت الوضو) کے بعد بھی مسح علی الخفین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہو گیا تو پھر تردد بھی ختم ہو گیا جیسا کہ حدیث جبر میں آگے آ رہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجلیں؟ ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسل رجلیں سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالب فضل تھے تو جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ لکھتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان الله يحب ان يؤخذ بخصبه اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی وضعتوں کو قبول کیا جائے (کذا فی الخفی) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتب شافعیہ میں دیکھا انھوں نے لکھا ہے الا فضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غسل افضل ہے بشرطیکہ ترک مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہ ہو، اور امام مالکؒ کے یہاں ہی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب ہر اتی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جواز مسح کے اعتقاد کے شقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسل رجلیں کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہوگا کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

اصعب ہے، اور شبی کی رائے یہ ہے کہ مسیح افضل ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گواختلافی ہے لیکن میرے نزدیک مسیح افضل ہے اس لئے کہ اہل بدعت یعنی خوارج و درواغض سنیت مسیح کا انکار کرتے ہیں، لہذا ان کی مخالفت میں مسیح کو اختیار کرنا ادنیٰ ہوگا۔

### مضمون حدیث

۱- حدثنا احمد بن صالح - قال: عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم عدولاً من مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قضاء حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت مغیرہ بن شعبہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے صبح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدلت معہ یعنی جب آپ قطار سے الگ ہو گئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہو لیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے قاضی پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہو کر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضو کرائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا، جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر چڑھا لیا، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ چڑھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقع پر لابس خفین تھے اس لئے آپ نے مسیح علی الخفین فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہو کر ہم لوگ سواری پر سوار ہو کر جس طرف قافلہ جارہا تھا ادھر کو چل دیئے، جب قافلہ سے ہم جاملے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہو جانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوف کو امامت کے لئے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمارے پہنچنے تک ایک رکعت ہو چکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد حسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گھبرائے اور بار بار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قدامتہ یا قدامتہ یعنی تم نے جو کچھ کیا صحیح کیا اس میں قلع اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

سنن ابوداؤد اور مؤطا کی روایت کا تعارض | ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ

مؤطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہنچنے پر اپنے امام کو متوجہ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تاکہ وہ پیچھے ہٹ جائے چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوف نے پیچھے آنے کا

ارادہ فرمایا تھا، لیکن حضور کے اشارے پر انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کر دیا اور نماز پڑھاتے رہے۔ یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس و قلق کے طور پر۔ والشرع علم بالصواب۔ اس قصہ میں مسیح علی الخفین مذکور ہے، ادریہ واقعہ غزوہ تبوک سلسلہ حج کا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسل رطلین کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوہ بنو المصطلق ۳۷ھ یا ۳۸ھ ع میں ہو چکا تھا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح علی الخفین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہو جاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسیح علی الخفین کیا یا نہیں جیسا کہ آگے حدیث جریر میں بھی آ رہا ہے۔

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامت عبد الرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی القلوۃ

عبدالرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

میں آ رہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلہ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی اشارے میں عصر کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہو گئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضور نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبرؓ پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرز عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرز عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف، ا کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسبوق ہو گئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آئے اور حضور آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہو جاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہو چکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔

بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امتثالِ امر دوسرے

سلوکِ ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امتثالِ امر کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوکِ ادب کو اختیار فرمایا۔  
اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامم خوق الادب یہ کوئی شقی علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوکِ ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔  
۲۔ قولہ وحده شامسدد الخ اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندین فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرقِ تعبیر کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

**شرح السند** حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنفؒ کے اسناد دونوں سندوں میں مسدود ہیں اور پھر مسدود کے دو اسناد ہیں یحییٰ بن سعید اور معمر بن سلیمان، اور پھر یحییٰ و معمر دونوں کے اسناد ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے اسناد سے نقل کیا تو عن التیمی کہا جس سے مراد سلیمان تیمی ہیں اور معمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن التیمی کے سمعت ابی کہا، ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تیمی ہیں سلیمان تیمی چونکہ معمر کے والد تھے اس لئے انھوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک مسند ایک ہی ہے قولہ تاد، عن المعمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسدود کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدود نے معمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی، اور مسدود نے جب یحییٰ بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن التیمی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن عن ابن المغيرة اس ابن المغیرہ کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آرہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغیرہ بہما ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبی کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انھوں نے سمعت عروہ بن المغیرہ کہا، اور بعض روایات میں حمزہ بن المغیرہ کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفعیہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغیرہ ہے بلا تعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکروقت سمعہ من ابن المغیرہ گذشتہ سندیں بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

باتنا چاہئے کہ یحییٰ اور معمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظِ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحییٰ کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتمر کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو استاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتمر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳۔ حدیث نامہ عدد ۱۰۱۔ قولہ فی کتابہ یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولہ فانی ادخلت القدامین الخفین وھما طائران اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو مسئلہ اجماعی ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقت لبس خفین طہارت کا ملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدیم کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضو کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جہور کے نزدیک طہارت کا ملہ عند اللبس شرط ہے: اور خفیہ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدیم کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو کی تکمیل کرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیب مسنون کے مطابق وضو کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوری اور زہری اور خفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولہ قال ابی قال الشعبي شہدنی عروۃ یہ عیسیٰ بن یونس کا مقلد ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی، جانتا چاہیے کہ حدیث کو بوقت روایت لفظ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویت حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد..... من ادرك العزء من المقلوب علیہ سجدتا السهو یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ سہو کرنا چاہئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطاء اسحق بن راہویہ، طاؤس اور مجاہد کا ہے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر خلتہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گے، اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔



دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کی جائے، یعنی میں نہیں بھولا غسلِ رطلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقہ سوال کو۔

## بَابُ التَّوْقِيتِ فِي الْمَسْحِ

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، مہمور علماء ائمہ ثلاثہ توقیت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر توقیت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدم توقیت رجحان نقل کیا ہے۔

توقیت فی المسح کی روایات | حافظؒ کہتے ہیں کہ توقیت مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شریح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کرو اس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شریح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن عسال کی حدیث مرفوعہ میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تحریر تک ابن خزيمةؒ نے کی ہے۔

امام ابو داؤدؒ و امام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزيمة بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے وفی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیہ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیث خزيمة کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف | جانتا چاہئے کہ خزيمة بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبان، ابن معین، اور ابن دقیق العید ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذیؒ کی ہے، انہوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق غنی، و بطریق الیٰتی، طریق اولیٰ نے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔ امام ترمذیؒ کی اس تصریح کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم غنیؒ کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہ راست ابو عبد اللہ الجردی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم تیمی نے اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجردی سے بواسطہ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے۔ اسی لئے امام ترمذیؒ نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق غنی سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجردی خزیمرہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ جلدی کا سماع خزیمرہ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاریؒ کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق الغنی والیٰتی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

**حدیث خزیمرہ کس کی دلیل ہے؟** | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث خزیمرہ بطریق غنی تو یقیناً توثیق سے فی المسح میں جہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیث خزیمرہ بطریق الیٰتی میں ایک غلجان کی بات پیدا ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ **و لو استزذناہ لؤاذنا** کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسح کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلک جہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابو داؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہذا اس کے ثبوت میں تردد ہو گیا، ثانی یہ کہ حرف **لو** تو نفی ہی کے لئے آتا ہے **لو جئتنی لاکثر** اس میں محییٰ اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرماتے **واذیس فیس** ثانیہ کہ یہ غلطی راوی ہے جواز قبیل حسان و حنین سے فلا یعتبر۔

تنبیہ :- بذل میں حضرت کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے حدیث خزیمرہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔



**مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے** | جاننا چاہئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء

اور خفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمد و ازرائی کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اس وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقتِ اللبس، وقتِ المسح، وقتِ الحدث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲۔ حدثنای عیسیٰ بن معین الخ۔ قوله عن ابی بن عماسۃ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدم توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں موزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

**ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات** | لیکن یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابو داؤد نے اس حدیث کی سند میں شدید

اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حاکم ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قاطع بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث خزیمہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نوویؒ کی بات قابل تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گزر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبلغ الجوز قافی فذكره فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبد الرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ ابی یوسف بن قطل سب مجاہل ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث ابی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں، ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین حسب قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ قاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعید الطیب وضوء المسلم ولو لی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسب ضابطہ قاعدہ عند الحاجة تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

بَابُ الْمَسِيحِ عَلَى الْجَوْرَيْنِ

ॐ

جورین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور مستقیم ہے کہ خنیں ہکتے ہیں چڑھے کے مزدوں کو، اور جورین وہ موزے جو چڑھے کے علاوہ اون، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

مسح علی الجورین میں اختلافِ ائمہ

مصابین اور امام احمد کے نزدیک اگر تخمین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحب نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمایا تھا، لہذا اب ہی مساک امام ابو حنیفہ کا ہے، امام مالک کا مسلک ہے ان کا نام جلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ جلد ہوں اوپر اور نیچے دونوں طرف چڑا بڑا ہو، اور اگر منفل ہے یعنی چڑا صرف نیچے کی جانب چڑا ہو یا نہ جلد ہو نہ منفل بلکہ تخمین ہوا ان دونوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک مثل مالکیہ کے، دوسری مثل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یمنک متابعۃ الشی فیہ، یعنی جن جو رہیں کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور نہ ہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمد اور صاحبین کا مسلک ہے۔

سواب خلاصہ یہ ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد) اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجوزین جائز ہے ان کا ناچلیدین اور ثغینین، اور امام مالک کے نزدیک ان کا ناچلیدین فقط۔

حدثنائے عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ ومع علی الجورین والنعلین الخ مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے مسیح علی الجورین کیا، نعلین پر مسیح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابو داود وكان عبد الرحمن بن مهدى امام ابوداود فرما رہے ہیں کہ عبد الرحمن بن مهدی مغيرة بن شعبہ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی صحت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغيرة بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الجوبین مذکور نہیں بلکہ مسح علی الخفين منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپور کی آنے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے، یہ دو حدیثیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح علیٰ النخفین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسیح علی الجورین فرمایا مغیرہ بن شعبہ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر محمول کیا جائے تب بیشک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسیح علی النخفین ہے

نہ کہ مسیح علی الجورین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث مغیرہ کی جو مسیح علی الجورین کے بارے میں ہے قیجھی کی ہے۔ حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسیح علی النعلین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

## بَاب (بلا ترجمہ)

(۵)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث البآ سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشبیہ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسیح علی النعلین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسیح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسیح علی النعلین کا اسم اربعین سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

حدیثنا سدد الا — قولہ قال عباد اخبرنی اس حدیث میں مصنف کے دو استاد ہیں، مسدد اور عباد بن یعلیٰ بن عطاء عن ابیہ تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسدد اور عباد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال اخبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، قال کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے اخبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، عباد کا مقولہ الشقی پر اگر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسدد کے الفاظ کیا ہیں؟ انھوں نے عن یعلیٰ بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اگر اسے مصنف نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسدد کی روایت میں "اخبرنی اوس" کے بجائے حدیثی اوس، ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسدد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (ظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولعیذکومسد المیضاة والكفافة اب مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ضا و مسیح علی نعلیہ و قدیمہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علی کفافة قوم فتوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و قدیمہ، حاصل یہ کہ مسدد کی روایت میں کفافة اور میضاة کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عباد کی روایت میں ہے، اور مسیح علی النعلین والقدیم دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

## حدیث الباب کی تشریح و توجیہ

**حدیث الباب کی تشریح و توجیہ**

اس حدیث میں مسیح علی النعلین والقہدین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسیح سے مراد فسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے فسل قدین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو قسم والے چل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسیح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منوخر ہے بلکہ مسیح علی القہدین کی تمام ہی روایات منوخر ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسیح سے مراد مسیح ہی ہے اور قدین سے مراد قدین مجرین نہیں بلکہ مع الجور بین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسیح علی الجورین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاویؒ کی ہر وہ فرماتے ہیں الاحادیث یفسر بعضها بعضا اور مغیرہ بن شعبہ ابو موسیٰ اشعریؒ کی حدیث میں مسح علی جُوزِہ و نعلیہ مذکور ہے، لہذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

## باب كيف المسح

مفسر مسیح علی الخنین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسیح علی الخنین صرف اوپر کی جانب ہو گیا اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ خاندانہ کے یہاں صرف ظاہر خنین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک خنین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالک کے نزدیک مسیح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعی کا بھی قول صحیح ہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہری کا ہے، ان کے نزدیک مسیح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جانتا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسیح علی اسفل الخنین کے استقباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، لہذا قال الشافعی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی مقدار واجب کیا ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالکؒ کے نزدیک اعلیٰ الخف (بالائی حصہ) کا استیعاب، اور امام احمدؒ کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲- عن علی بن ابی الدین بالکرامی الخ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسیح علی ظاہر الخفین مذکور ہے اور دوسرے حضرت علیؑ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف عقل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے باطن خفین کا مسیح شروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں خفیہ اور حجابہ کی دلیل ہیں کہ مسیح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہیے۔

آگے چل کر مصنفؒ نے میسر بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کا تیب میسرہ ہیں اس کے اندر مسج علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ قولہ قال ما كنت ارى باطن القدمين الا احق بالخص اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد مسج ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدین سے قدین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا میں وضو میں قدین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا نسبت بالائی حصہ کے لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسج کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

**حضرت علیؑ کے کلام کا مطلب** تمام شراح حدیث نے حضرت علیؑ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین

ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمام کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بنسیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا مسج کیے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمام کی رائے وقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضو اور مسج خفین سے مقصود ازالہ محدث ہے نہ کہ ازالہ نجاست و گرد و غبار اور محدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو ہی مسج کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ ۵ :- حضرت علیؑ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل مجھ ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو غیبر مذکور بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرعیہ ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ مجد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الاصل فالاشل۔

**خفنیہ خنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات** ۵۔ حدیث ناموسی بن مروان الزہری۔ قولہ فمسح علی الخفین واستغسل بہ باب کی آخری حدیث ہے جس

میں مسح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابو داؤد نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن یزید نے اس حدیث کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور امام بیہقی نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مسلماً نقل کیا ہے چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس حدیث میں ایک اور جرح ہے وہ یہ کہ کاتب المغیرہ مجہول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کاتب المغیرہ تعین کے ساتھ مذکور ہے اس طرح عن دتراد کاتب المغیرہ لہذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علیٰ حال باقی ہیں شافعیہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے اس لئے کہ شافعیہ اسفل خیفین کے مسیح کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

**فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط** | ہماری طرف سے حضرت نے بذل میں ملائی تارکائی سے نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہ ہو، نیز حدیث ضعیف پر عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت کسی حدیث ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیث ضعیف مقبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفل خف کے مسیح کا حکم کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے مسیح کو اس حدیث کی بنا پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بناء لازم آتی ہے بلقبط دیگر حکم ابتدائی کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیث ضعیف شدید الضعف یا موضوع نہ ہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی مہتمم بالکذب یا کثیر الغلط اور متروک نہ ہو۔

## بَابُ فِي الْإِنْتِصَاحِ

(۱)

انتصاح کے شراح نے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتصاح عند الجمہور مراد من العرج بالعلماء

۱۔ اس سلسلہ پر تفصیل کلام مولانا عبدالحی لکھنوی کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئله العشرۃ المتکاہلہ میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی طرح انہما السکن مقدمہ اعلاہ السنن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الموضوع یعنی وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع و سادس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا  
۲۔ امام نووی فرماتے ہیں قال المققون هو الاستنجاء بالماء ۳۔ صب الماء على الاعضاء ۴۔ استنجاء بالماء کے وقت  
شرمگاہ پر پانی ٹپکانا تاکہ تقاطر کا بالکلیا نقطہ قطع ہو جائے۔

ترجمۃ الباب میں مصنف کی مراد بظاہر معنی اول ہے اور مصنف نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں  
حدیث اول اور ثالث میں نفع کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر یہ ہے  
کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنی پر محمول کر سکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں  
من حدیث ابی ہریرہ مرثوعاً اس طرح ہے جاء فی جبریل فقال یا معتمد اذ اقضات فانتفخ یہاں پر انتفاح کے میثوں  
معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں ۱۔ اے محمد جب آپ وضو سے فارغ ہو جائیں تو کپڑے پر چھینٹا دے لیا کریں ۲۔ جب  
آپ وضو کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں ۳۔ جب آپ وضو فرمائیں تو اعضا پر اچھی طرح  
پانی بہائیں اور صرف کچھ اعضا پر اکتفا نہ کریں۔

۱۔ حدیث امام محمد بن کثیر الخ — قولہ عن سفیان بن العکرم الشافعی اس راوی کے نام میں اختلاف ہے بعض سفیان  
بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان  
صحیح ہے۔

قال ابو داؤد و دافق سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنف اس پر تنبیہ فرمایا ہے  
ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں  
عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آ رہا ہے اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنف  
فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان  
کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ یہی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذل میں مذکور ہے،  
ابو عوانہ، روح بن القاسم اور جریر بن عبد الحمید میں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

لہ ردی ہذا للفظ علی عشرة اوجہ ذکر فی البذل من المحافظ وغیرہ و حاصل انی المقام انہم اختلفوا فی التسمیہ باسم ہذا الراوی، فبعضہم یقولون  
سفیان بن الحکم بعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الاہتمام یعنی عن رجل من ثقیف، والامر لثانی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ  
عن ابیہ و بعضہم لا، وایضاً یصح الحکم بن سفیان عن ابیہ كما قال ابن خاری و علی بن المدینی و ابو حاتم الرازی، و ہل للحکم محبتہ ؟  
قال البخاری لا، وقال ابو زرۃ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲۔ حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولنا ثنا سفیان۔ جانتا چاہئے کہ پہلی سنہ میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی یحییٰ سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، اہل علم یہ سہتی ہیں کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں کبھی عن ابیہ کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور کبھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جاتیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمون کلام قتل ہو جائے گا کمالا یغنی عن الفطن اللیب۔

## بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ

(۱۰)

توضا تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، آراء الوضوء، شروع فی الوضوء، فترغ عن الوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہے، مصنف کی غرض اختتام وضو پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضو میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابواب وضو کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ ادعیہ وضو دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو ابتداء وضو میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتین احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، ابو داؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللھم اجعلنی من التوابین، واجعلنی من المتطہرین کی زیادتی ہے جو ابو داؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیث ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادعیہ وضو جو قوی روایات سے ثابت ہیں وہ چار ہیں تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

- ۱۔ بسم اللہ والحمد للہ یہ ابتداء وضو میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرح ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام)
- ۲۔ وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳۔ اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی دارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابن السنی فی عمل الیوم واللیلۃ

۴۔ سبحانک اللھم و بحمدک لا الہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک اللھم واتوب الیک رواہ النسائی



فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار و ضویر پر تین باب قائم کئے ہیں عا۔ باب التسمیۃ علی الموضوع علی ما یقول بین ظہرائی وضوئی یعنی درمیان وضو کی دعا، اس میں انہوں نے صرف ایک دعا اللہم اغفر لی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے ع۔ باب ما یقول اذا فرغ من وضوئی اور اس میں انہوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللہم الخ ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اعضار وضو کی ادعیہ کی بحث | اس کے بعد جاننا چاہیے کہ بعض کتب حنفیہ و شافعیہ جیسے طحاوی روضۃ المحتاجین اور الوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے

ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھتا ہے کہ یہ دعائیں تایخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انہوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعا ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیمؒ ابن العربیؒ ابن دقیق العیدؒ اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشعار وضو کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقیق العیدؒ نے لکھا ہے بحسب الاقتصار علی الوار ذکرہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفا کرنا چاہیے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقیق العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہار قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حاشیہ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

حدثنا احمد بن سعيد الهمداني الخ — قوله خدام انفسنا نأوي الرعاية

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے نوکر چاکر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچ کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قوله فتحت له ابواب الجنة الثمانية اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر منْ مقدر ہے ای من ابواب الجنة الثمانية جیسا کہ ترمذی کی روایت ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوکب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی و ابدرونی اور ایک بیرونی یعنی صدر دروازے اور پھاٹک، تو یہاں پر صدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوة، باب الصیام اس کا دوسرا نام باب الریان بھی ہے) باب الصدقة، باب الکاملین، باب الرافضین، باب الجہاد، باب التوبة، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہو گا وہ اسی دروازے سے داخل ہو گا۔

قوله ثورفع نظره الى السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہار نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

## باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد

(۵)

اس باب کا مقابل باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث شرعی ابواب وضو میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ الباب میں اقوال علماء | مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بعض صحابہ اور تابعین سے عبد اللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، عبیدہ سلمانی اور سعید بن المسیب سے

منقول ہے کہ وضو ہر ایک صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہر یہ و شیعہ کہتے ہیں وضو ہر ایک صلوٰۃ صرف متعین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد عادتہ وضو ضروری ہے اور جہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب تک حدیث لاحقہ نہ ہو۔

۱۔ حدثنا محمد بن عیسیٰ الخ۔ قوله عن عمرو بن عامر البعلبی، جاتا چاہئے کہ عمرو بن عامر وہ ہیں ایک البعلبی اور ایک الانصاری، یہاں پر البعلبی کی تصریح ہے، اور اس کے بالمقابل ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آ رہا ہے ہوا بسد بن عمرو (یہ ابواسد کنیت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بعلبی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بعلبی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصار کے۔

**راوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق** | لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ یہ عمرو بن عامر الانصاری ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریب التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح ستہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح ستہ کے راوی ہیں، نیز عمرو بن عامر بجلی طبقہ سادسہ کے ہیں اور انصاری طبقہ خامسہ کے طبقہ خامسہ کے روادہ کہلاتے ہیں جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہوا اور طبقہ سادسہ کے رجال وہ ہیں جن کا تھار کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمرو بن عامر لوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمرو بن عامر طبقہ سادسہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقہ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

۲- قولہ صلیہم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے ادا فرمائیں اور مسح علی الخفین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضو سے ادا کرنا ہے، مسح علی الخفین سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضو ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضو فرماتے تھے وہ وجوباً تھا یا استحباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضو لکل صلوة بطریق وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضو لکل صلوة استحباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث (جوابوداؤد میں باب السواک میں پہلے گزر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروء میں آپ پر وضو لکل صلوة واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوہ خیبر کے سفر میں ماننا بڑے گامیسا کہ سید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوہ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام مہبار پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نماز مغرب ایک ہی وضو سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

## بَابُ فِي تَفْرِيقِ الْوُضُوءِ

(۳۰)

تفریق سے مراد ترک موالاة ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاة فی الوضو میں مذاہب ائمہ | یہ گذشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاة فی الوضو واجب اور شرط محبت وضو ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضو باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاة کو فور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاة فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاة صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابنِ رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قول قدیم میں موالاة واجب ہے اور اجماع الروایتین عن احمد بھی یہی ہے، اور قول جدید امام شافعی کا اور روایت ثانیہ امام احمد کی مثل حنفیہ کے ہے (کنانی ہاشم البذل)

۱۔ حدیث شاعرون بن معروف المز۔ قولہ امر جہ فاحسن۔ حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضو کیا، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضوئک یعنی جاؤ اپنی وضو کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بذیل میں تحریر فرماتے ہیں احسان وضو کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسل اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔ امام خطابی شافعی اور ابن بطلال مالکی نے اس حدیث سے وجوب موالاة پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاة پر استدلال درست نہیں | لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسان وضو کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استیناف وضو کیا جائے، دوسرے یہ کہ جتنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذاجار الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۃ وضو کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریق استیجاب ہو نہ بطریق وجوب۔

۳۔ حدیث احیو بن شویح المز۔ قولہ فامرہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۃ وضو کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاة کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بقیہ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو شہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیست بنقیہ فسن منها علی تقیہ نیر وہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاة کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح راس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقی نے ابن عمر کا ایک اثر صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کی اور صرف غسل وجہ دیدن اور مسح راس کیا، اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، (منہل)

خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسان وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادہ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

## باب اذا شك في الحدث

(۷)

لوا قضا وضوء کی ابتداء جانا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفريق الوضوء تک احکام ومسائل وضوء مصنف کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنف کا مقصود لوا قضا وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من القبلہ سے ہو رہی ہے گویا وہ لوا قضا وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطیہ کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور نہ ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنف نے اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں فللہ درالمصنف۔

جاننا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجد یعنی وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع احوال آتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

**مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ** | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوال طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، یقین لایزدول الایستدہ یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالکؒ کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدیث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارج صلوۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر عادۃ وضو کے نماز نہ شروع کرے، اور اگر داخل صلوۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ کا۔

داخل صلوۃ اور خارج صلوۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا یتطاول اھمالک کے خلاف ہے اور خارج صلوۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطال عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدیث کی حالت میں صحت صلوۃ کو تسلیم کیا جاسے اور صحت صلوۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدیث ناقض وضو نہ ہو، سو اگر شک فی الحدیث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضو ہے تو ابطال عمل کہاں۔

۱۔ حدیث ثاقبۃ بن سعید الخ۔ قولہ عن عمہ، یعنی سعید بن المسیب اور عباد بن تیمم دونوں روایت کرتے ہیں عم عباد سے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عامر ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک و وہم کے خروج ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصول یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصول یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض ہونا داخل صلوۃ کے ساتھ خاص ہے خارج صلوۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جانتا چاہئے کہ یہ لفظ عن عمہ، شکی یہاں پر اور اسی طرح مسلم کی روایت میں بصیغہ مجهول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعل شکایت کو یہ ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے مراعات معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بعینہً معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہو گیا، حضرت نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے، لیکن واضح رہے کہ امام نوویؒ کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ سلم اور ابو داؤد کی روایت میں شکی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شکی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا ضروری ہے جس طرح دعاء و عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے دینی و عینی اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ رسمی فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یا نی ہے، غلامیہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا اخذہ العلامة السندی فی حاشیۃ النشاف وھکذا سمعت من شیخی مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

۲۔ حدیث موسیٰ بن اسماعیل الی۔ قولہ فزوجہ حرکتہ فی دبرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمدؒ کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کوفیؒ کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حتی یسبح صواتا دیجد ریغایہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدان ریح کنایہ ہے حصول یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضو باطل نہ ہوگی، چونکہ سماع صوت اور وجدان ریح حصول یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص ائمہ اور اخشم ہو اس کی کبھی خروج ریح سے وضو نہ ٹوٹے۔

۱۔ اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے عن عبد اللہ شکانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔  
۲۔ ائمہ بہرہ اور اخشم جس کی قوت شاملہ ضائع ہو گئی ہو۔

## باب الوضوء من القبلة

(۳)

یہاں سے نواقض وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقا نہیں، ہر کالے را  
زوالے قبلہ، یعنی قبلۃ المرأة سے مراد مس المرأة ہے مس المرأة ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ  
کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مس المرأة  
شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

درامثل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اوجاء احد منکم من الغائط  
اولستم النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لستم  
النساء باب مجرد سے، دوسرے لستم النساء باب مفاعلت سے

مس المرأة کے ناقض وضوء ہونے کا  
مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض  
وضوء ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لمس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس  
کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علمائے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر رائج ہے، نیز اس آیت  
میں دوسری قرارت لستم والی اس سے حنفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لستم والی قرارت لمس بالید کے معنی  
کے زیادہ قریب ہے تو لستم والی قرارت اقرب الی معنی الجماع ہے جیسا کہ ابو جرحاص رازیؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

تیز حنفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد افادیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ جس طرح حدیث اصغر میں تیمم شروع ہے اسی طرح حدیث اکبر میں بھی شروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے  
تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے  
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض وضوء نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض سے  
سلامتی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی  
تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار  
فرمائی وہ یہ کہ مس المرأة اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ  
میں لمس سے مس بالشہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت  
مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔ قال ابو الدود دھومرسل



جانتا چاہئے کہ تقبیل مرآة کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے  
**حدیث الباب پر مصنف کا نقد** | اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریق ابراہیم تیمیٰ

عائشہؓ، دوسرے بطریق حبیب بن ثابت عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنف نے کلام فرما کر حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔  
 طریق اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیم تیمیٰ عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں  
 حالانکہ تیمیٰ کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس  
 طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں، چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود  
 ہے اور اس کی سند میں ابراہیم تیمیٰ اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابراہیم النبی عن ابیہ عن  
 عائشہؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲۔ قول حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروہ یہ حدیث عائشہؓ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے  
 میں مصنف فرماتے ہیں، قال ابو داؤد وہكذا رواه زائدة وعبد الحميد عن الاعمش یعنی دیکھنے نے جس طرح  
 اس حدیث کو انمش سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبد الحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ دیکھنے کی روایت میں جس  
 طرح عروہ غیر منسوب، واضح ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واضح ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے اس حدیث کو انمش سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبد الرحمن بن مغراء  
 قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی  
 مصنف نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی  
 بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ  
 اس میں عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا حدیث الباب جو ضعیف کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابو داؤد قال یحیی بن سعید القطان لرجل من مصنف کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا  
 (اس شخص سے مراد علی بن مدینی شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہہ دو کہ انمش کی یہ حدیث (حدیث الباب  
 اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں ہے انہا تنوضا بعد صلوٰۃ میرے نزدیک یہ دونوں  
 حدیثیں غیر معتبر اور لاشیء کے درجہ میں ہیں) یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال فغسل من طہر  
 الی طہر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشیء محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنف آگے سفیان ثوریؒ سے نقل  
 کرتے ہیں دری عن الثوری انہ قال یعنی سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت  
 کرتے ہیں عروہ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروہ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنف کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروہ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروہ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدہ کلیہ مصنف کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد وقد روی حمزة الزيات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشة حدیثاً صحیحاً اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بھی عروہ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہیں، بذل المجہود میں حضرت کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

**عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن** | اس کے بعد جانا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں اس بات پر نصف درجہ سے ناقد قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں عروہ المزنی نہیں، لہذا مصنف کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں ۱۔ عبد الرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروہ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲۔ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں دیکھنے نے عبد الرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے ۳۔ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمع کا صیغہ ہے اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہو گا نہ کہ مجہول، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروہ المزنی نہیں ہو سکتے، یہ عروہ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ المزنی ۵۔ اس روایت میں ہے فقط لہامن ہی الا انت یعنی جب حضرت عائشہ نے عروہ کے سامنے مجملاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تعظیم کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہو گی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہ کے درمیان بے تکلفی اور کثرت سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہ اور عروہ المزنی کے درمیان ۶۔ دارقطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں، ۷۔ اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنف نے حدیث ابی کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہو گیا۔

**حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات** | اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیث بخاری وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سمرۃ ناقض وضو نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سہنے لیٹی ہوئی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوئے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یجد غنزی فقبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یوتر منی بوجہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں سمرۃ پایا جلد ہا ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی تاویل کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بجائے ہویا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حمایت کے لئے۔

**امام بیہقی کے زعم میں حدیث کا محل** | اور امام بیہقی نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب الصوم کی ہے جو قبلہ الصائم کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں ہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضو نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلا دلیل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابو داود وقد روی حمزة الزيات ان حضرت سہارنپوری نے بدل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیح سے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اس سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللهم عانني في جدي وعافني في بصري واجعلني الوارث مني لا اله الا الله الخ الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم والعبد البشع رب العالمين لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

## **باب الوضوء من مس الذكر**

(۳)

**مذہب ائمہ** | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے امام احمد کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اذا کان المس باطن الکف، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً ناقض نہیں ہے، مصنف نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناقض ہونا اور دوسرے باب سے ناقض ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنف نے حدیث بئرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے اس ذکر کا ناقض و ضور ہونا معلوم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تفصیل اور تاویل یا ترجیح۔

**حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب** | حدیث ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں عروہ اور بئرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر اگر کذب الدریٰ میں ہے، اما مروان فبیشک، اظہر من الشمس واثبت من الاس واما الشرطی فمجهول کمال یحق۔

جہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاری نے ان کی روایت کو اپنی مجموعہ میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان زہد نے ہیں ومعاذ اللہ ان نعتج بمروان لکن لعمریہ عروہ بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انہوں نے براہ راست بئرہ سے جا کر اس سلسلہ کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہماری طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجال بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال پر اسے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے مشکلم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسامی علی فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایات کو متابعات میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انہوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود بیہقی کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بئرہ کی تخریج شیخین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤد نے مروان کے واسطہ دانی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ حرسی (شرطی)۔

**حدیث الوضوء من مس الذكر ما قول ہے** | ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تفصیل جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیث طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایت الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مدینی فرماتے ہیں موعندی احسن من حدیث بئرہ۔ اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، ۱۔ حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہے، ۲۔ حضور بنوئی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تضاد پیدا نہ ہو، ۳۔ معول علی، ما اذا خرج من الذکر شیء لاجل اللبس، ۴۔ مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأة ہے جس کو مباشرت فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقض و ضرور ہے ۵۔ مس سے مراد مس عند الاستنجاء ہے، لہذا استنجاء ناقض ہونا نہ کہ مس۔ شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دارقطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا افطس احدکم بیدہ الى فرجه فليترضا۔

## باب الرخصة في ذلك

(۵)

جاننا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیث بئرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیث طلق دونوں سنن ابن ماجہ کی روایات میں صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیث بسرہ موطا مالک، صحیح ابن خریزہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیث طلق سنن ابن ماجہ کے علاوہ صحیح ابن حبان، بیہقی اور طحاوی میں ہے۔

حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب | جمہور نے حدیث طلق کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے

اندرا یک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں قد سألنا عن قیس بن طلق فذكر عنده من بعضنا ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور کُنْ عَرَفَ حِجَّتِ ہو تا ہے مَن لَمْ يَعْرِفْ پَر۔

دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منسوخ ہے حدیث ابو ہریرہؓ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابو ہریرہؓ پر، کیونکہ قدم طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال ہوا تھا جس وقت مسجد نبویؐ کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام مکہ میں ہے امام بنو صاحب الحسانہؒ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ سلعہ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی نوبت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نور الدین مہودی نے دفارہ الوفا میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ سلعہ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد شہر میں، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقعہ اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدم ستمہ الوفود میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدم طلق دوبارہ ہوا سلعہ اور شہر تو ہو سکتے ہیں سابع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہذا نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو امافی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

### بَابُ لَوْضُوءٍ مِنَ لَحُومِ الْاَبِلِ

(۵)

مذہب ائمہ | مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضو نہیں، امام احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعی سے منقول ہے ان صح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت بہا، یعنی اگر وضو ہو، لحم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں، ایک حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسرے حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العرقیٰ اور امام نوویؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں هذا المذهب اتقوی وان کان الجہور علی خلافہ، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابي شيبة الخ قوله سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال

توضوا منها۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب | یہ حدیث حنا بلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنف بھی حنبل ہیں، ان کا میلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضو من لحم الابل کے قائل نہیں انہوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضو سے وضو شرعی نہیں بلکہ وضو لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحم ابل میں وضو زائد ہوتی ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے لأن أَوْضَأَ مِنَ الْعِلْمَةِ الْمُنْتَهَةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ أَنْ أَوْضَأَ

من الملقمة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثار صحابہ میں جن کی تفریح امام طحاویؒ نے کی ہے۔  
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضو شرعی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ میں اس حدیث جابر سے  
جس کی تفریح اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ میں کان آخر الامر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء  
مامست الناس۔

امام نوویؒ وغیرہ نے قول نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء  
مامست الناس وہ عام ہے اور وضوء من لوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا،  
بلکہ خاص عام پر راجع اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم وضوء من لوم الابل کو منسوخ  
اس میثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس میثیت سے کہ یہ خاص اس  
عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ مجموعہ افرادہ منسوخ ہو گا۔  
لیکن یہاں پر ابن قیمؒ نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء مامست الناس والی حدیث  
کو ناسخ اور وضوء من لوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضوء من لوم الابل کا سلسلہ مامست الناس  
سے متعلق ہی نہیں اس لئے کہ امام احمدؒ جو وضوء من لوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضوء کے  
قائل ہیں خواہ لوم ابل کا آگ نے مس کیا ہو یا نہیں، لوم ابل فیض اور غیر فیض میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب حنابلہ  
جیسے نیل المارب وغیرہ میں اس کی تفریح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے ان غمتم فعت سنای یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں  
تعمیم کرتے ہیں کہ لوم ابل سے وضوء ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ بس طرح اس  
حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لوم ابل کے مس سے بھی وضوء  
کا قائل ہونا چاہئے فما هو جواہرہ جو ابنا احقر کہتا ہے کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی  
نہیں ہوتی۔

قولہ لا تصلوا فی مبارک الابن مبارک جمع ہے مبارک کی بردزن جمع یعنی ادنوں کا بارہ ان کے بندھنے  
کی جگہ، اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ  
مجھ بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہریہ و حنابلہ کے یہاں مبارک ابل میں نماز صحیح  
نہیں اور امام مالکؒ سے دور وائیں ہیں۔ الاعادة فی الوقت۔ الاعادة مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل  
ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل ظاہر ہی کیوں نہ ہو۔

قولہ فانہا من الشیاطین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہو گا، اعفا

مادی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غمیر راجع ہے اہل کی طرف، اس صورت میں لازم آئے گا کہ اہل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے تولد ہا من ما ہئا اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کلی عام متمرّد جنہو شیطان (کافی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک اہل میں خمار پڑھنے کی علت، نہی کیا ہے؟ بعض نے کہا کہ ارباب اہل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجا کرتے ہیں، وقیل لا یظنھا اہلھا یعنی مبارک اہل کو اونٹ والے صاف ستھرا نہیں رکھتے وقیل لنفارا لابل وشواہا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھلتا اور بدکھتا رہتا ہے اس سے مصلی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقیل لاجل ثقل راعثھا الکویہۃ یعنی راکھ کرہہ کی وجہ سے مافقت سے اور کتاب الام میں امام شافعی سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں اہل کو من جنس الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ و مثیل عن الصلوۃ فی مواضع الغنم الخ مرابض جمع ہے مرابض کی بروزن مجلس، مرابض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فاستنجا بركتہ بعض نے کہا کہ غنم کو بركت اہل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی اہل ایک موزی جانور ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم بركة اور ایک روایت میں ہے ام ہانی فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا بركة تیر ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنة۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوۃ فی مرابض الغنم کی حدیث سے ابوال و ابغار غنم کی طہارت پر

**بول ما کول اللحم کے طہارت کی بحث**

استدلال کیا ہے اس لئے کہ مرابض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوال کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ما کول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوال و ابغار کو طہر قرار دیدیا، رہی بیات کہ مبارک اہل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جاچکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور آئمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام احمد اور ثنافیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید الصخری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ و اکثر ثنافیہ اور جمہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جمہور کی دلیل حدیث استترھوا من البول ہے،



رواہ الدارقطنی والحاکم وصححه، نیز حدیث المروعی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما ہذا افکان لا یستنزه من البول۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلوة میں باب لنهی عن الصلوة فی مبارک الاہل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جز اول یعنی وضو نہ لکھنا مقصود ہے اور کتاب الصلوة میں حدیث کا جز ثانی مقصود ہے۔

### باب الوضوء من مس اللحم النی وغسله

جاننا چاہیے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مضمر الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النی ویاہ غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النی، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے وضو شرعی واجب ہے یا صرف غسل جس کو وضو لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر یا ناجائز، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النی ویاہ الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچے گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضو کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضو ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہان پور نے بذل میں احتمال اول ہی لکھا، احتمال ثانی استاد محترم مولانا سعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

### ترجمۃ الباب کی غرض

یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضو شرعی یا وضو لغوی واجب نہیں، پھر مصنف نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب سے اس کے بارے میں وضو منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انہ قال من مسہ یتوضأ، اور حسن بصری عطا سے منقول ہے انہ یغسل یدہ لا یتوضأ، ان روایات پر رد کرنے کے لئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ہلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کے استاد عطار کے استاد ابوسعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردد ہے کہ عطار اس حدیث کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنف کے اساتذہ کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاد (ابن العلاء) نے تو اس طرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے دوسرے دو استاد (ایوب و عمر) نے اس طرح نقل کیا ارأہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردد و ظاہر کر رہے ہیں کہ عطار کے استاد اس میں ابوسعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابوسعید خدری ہیں کذا استفاد من المنہل والظاہر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذا حدیث رواہ بعضهم (کما سیأتی) مرسلہ بدون ذکر الصحابی۔

### مضمون حدیث

قوله عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم متر بخلام الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور نماز کے لئے مسجد تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گزر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا نا تجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا، یہ دیکھ کر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَنْجِ عَنِّي اُمِّي يَكُ كَپرے ہٹ میں تجھ کو کھال انا کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی وحشتی کے ساتھ مردانہ وار ایک دم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دست مبارک کھال کے اندر غائب ہو گیا اور ذرا سی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جا کر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضو فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔

ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضو شرعی کی ضرورت ہے نہ غسل ید کی سبحان اللہ! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شان عالی ہے، مزاج مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوا غمردی۔ نیز ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سمجھ بوجھ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وسلم۔

## بَابُ فِي تَرَكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الْمَيْتَةِ

(۱۰)

جس طرح لحم مذبوح کے چھونے سے وضو وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مس میت سے وضو واجب نہیں ہوتی، مسئلۃ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر و بی، میں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علیؑ کے بیٹے ہیں۔ قولہ من السرقہ داخل من بعض العالیۃ، عالیہ عوالی کا مفرد ہے عوالی مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالی مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، آپ کا گزر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا، صحابہ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جا رہے تھے کہ آپ کا گزر بکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابہ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا یا بکر عجب ان هذا لہ بدن، ہو یہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا کوئی تمہیں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کو تو اس پر اپنے ارشاد فرمایا خذوا لله الدنیا اھون علی الله من هذا علیک یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ مجدی استغثت، مجدی کے معنی ہیں بکری کا بچہ آنک کا اطلاق فا قد الاذنین، مقطوع الاذنین اور

اور ملحق الاذین (جس کے کان سرے بالکل ملے ہوئے ہوں) ان تینوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر مغیر الاذین مراد ہے کس قال النودی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کانہ حصے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جانتا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب انزہ کی ہے، چنانچہ امام مسلم اور ترمذی نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انہوں نے اس کو یہاں کتاب الطہارت میں ذکر کیا **فَلَمْ يَلْبَسْهُ** درالمنصف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بَابُ فِي تَرْكِ الْوَضُوءِ مَا مَسَّتِ النَّارُ

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؛ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادی نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو تیس اجزاء بنائے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جزر کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بذل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے **اخْرَاجُ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ**۔ تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض نا سخیں نے اس مناسبت سے یہاں **بِسْمِ اللَّهِ** لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنف کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچ کر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔ بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح بیچ میں بسم اللہ آ جاتی ہے، اس کی بھی شرح بخاری مختلف توجیہات کیا کرتے ہیں۔

**مسئلۃ انبأ میں اختلاف انمہ** | جسے حضرت ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر عبداللہ بن عمرؓ اور عمر بن عبد العزیزؓ ابن شہاب زہریؓ، حسن بصریؓ وغیرہ مات النار سے وجوب وضو کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک وضو پر اجماع ہو گیا ہے۔

**وضو مما مسَّت النار میں مصنف کا مسلک** | بندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابو داؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضو مما مسَّت النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انہوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالک باب اول سے تو مصنف نے وضوء ماست النار کا نسخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمہ ثانیہ سے دوبارہ وجوب وضوء کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا جس کے معنی یہ ہوتے کہ اس سلسلہ میں دوم ترجمہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا | چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضوء ماست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ

شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، تکبیر متعدد اور لوم حر اہلیہ ان تینوں میں دوم ترجمہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احتفظ رابعاً ان تین کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابوالعباس الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضوء ماست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے یہ

داربع ذکر والنسخ لہا جاءت بها النص ص والاشار  
بقیلة ومقتعة وحمر کذا الوضوء لماتت النار

۲۔ حدیث عثمان بن ابی شیبہؓ — قولہ ضفت النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا مہمان ہوا، یہ روایت شامی ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ ہیں ضفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے مہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے یہاں مہمان تھے، حضرت شیخ نور الشرح مرقده فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ مہمان تو حضور ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے مہمانوں کے دوسری جگہ مدعو تھے، لہذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض | قولہ واخذ الشفرة اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابوداؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم

بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھرا سی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے، منہ اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت محض شکفا استعمال کی جائے۔

قولہ وقال مالہ تیریت یداہ و قام یصلی تیریت یداہ یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعا کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

## مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت میسرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ میں حضورؐ کا ہمان تھا، آپؐ بھنا ہوا گوشت اپنے دست مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اشارہ میں حضرت بلالؓ آگئے اور انہوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضورؐ نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے، لیکن تنبیہاً آپؐ نے ارشاد فرمایا تربت یداکہ اس لئے کہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ جب آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم ہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر تو کھنکرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذ احضر العشاء والعشاء فابذوا بالشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلانؒ نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام والی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر محمول ہے، اس تقدیم طعام والی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الرجل یصلیٰ وھو حائض کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قولہ وكان شاربی فی فقصتی علی سواہی الخ حضرت میسرہؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لیس بڑھی ہوئی تھیں تو آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے مسواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مینر بان کو ہمان کی مصالحہ اور اس کے احوال کا تفقد کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاق نبویؐ ہیں اور ہمارے مذہب اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا موسیٰ بن سہل الخ قولہ عن جابرؓ کان آخر الامم: عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تربع الوضوء مسانیر النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء ممانعت النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء ممانعت النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد وھذا المختار من الحدیث الاول یہ قال ابو داؤد، ذرا مہتمم باثان ہے محتاج توضیح ہے امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیث سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز و لحم پیش کیا آپؐ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپؐ نے باقی کھانا سنگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپؐ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابو داؤدؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہو گا، اب اگر اصل حدیث سے وضوح مہمت النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کا ان ائمہ الامین الخ سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؛ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناوہل لم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضو فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضو مہمت النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضو کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضو نہ تھی، اور وضو مہمت النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان اخر الامورین الخ مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابو داؤد کے کلام کی تشریح ہے، امام سیوطی نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریرؓ اور شعیب بن ابی حمزہؓ، ابن جریرؓ نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن ابی حمزہؓ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہدیا کہ کان اخر الامورین بن رسول اللہ ترک الوضو مہمت النار لکن لیکن امام ابو داؤدؓ کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیث اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابرؓ مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے لہذا قال الجہو

مضمون حدیث | حدثنا احمد بن عمرو الخ قولہ لعلہ رايتنی سابق سبعة عبيد بن شامة المرادي کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گزرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چل دیئے راستہ میں ہمارا گزرا ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں بانڈی

لے لیکن مصنف امام فن میں وہ اپنی رائے میں متغیر بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنف کی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، رواد اس طرح کے تصرف کر دیا کرتے ہیں۔

آج پر رکھی ہوئی رک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوتلی نکالی اور اس کو سندھ میں رکھ کر چباتے ہوئے مسجد چلے گئے، مسجد پہنچ کر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانما انظر الیہ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آ گیا، یہ دراصل تعلق و محبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء ممانعت النار ثابت ہو رہا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

## باب التشدید فی ذلک

⑤

گذشتہ باب جس کا ترجمہ ترك الوضوء ممانعت النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے ممانعت النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبار تشدد ہوا اور پھر ممانعت النار سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء ممانعت النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لکوم الال کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲۔ حدثنا مسلم بن ابراہیم الخ۔ قولہ ان ابوسفیان بن سعید بن المغيرة حدثہ انہ دخل علی ام حبیبہ یعنی ابوسفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابو داؤد فی حدیث الزہری یا ابن اخی، اس سے مصنف رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابو سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہ نے ابوسفیان بن سعید کو یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اخی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجازاً ہے۔ لیکن جانتا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اخی ہے اور یحییٰ کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب مہنل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امامی الاحبار میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دوسے دونوں طرح مروی ہے۔

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبَنِ

(۳۰)

ترجمۃ الباب میں اگر وضو سے مراد وضو لغوی ہے تب تو مصنف کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضو سے وضو شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضغہ کیا۔

جاتا چاہئے کہ شرب لبن کے بعد نماز سے پہلے وضو لغوی یعنی مضغہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لبن اہل سے وضو شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے قوضاً من اللبن الا بال

ما قضا ابن حجر اور علامہ عینی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبن سے وضو مسئلۃ الباب میں اختلاف شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذی کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ نے ماشیہ کو کب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذاہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ یہ حضرات اس سے وجوب وضو کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء الا من اللبن اور تیسرا مسلک اس میں ابو سلمہ بن عبد الرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ان من شرب ساقي للشاربين؛ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضو کیا جاتی ہے؟

## بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۳۱)

اس باب سے مقصود ترک المضغہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کبھی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس



کے بعد نہ مضمنہ فرمایا نہ وضو اور نماز پڑھی۔

ابن رسلان فرماتے ہیں داغوب ابن شامین یعنی ابن شامین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری ناسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو دہاں ہوتا ہر جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبہ، الخ۔ قولہ قال زید بن دینار عنی شعبۃ علی هذا الشیخ اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاذ مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنیٰ درجہ ہی کی سہمی، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

## بَابُ لَوْضُوءٍ مِنَ الدَّمِ

(۷)

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | ترجمہ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضو رہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تفصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پانچخانہ اس کو لگا ہوا ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے امام بخاری نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے بَابُ مَنْ لَمْ يَرَأَوْضُوءَ إِلَّا مِنْ الْمَغْرَمِينَ، جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض وضو ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو مخرج متعارف یعنی سبیلین سے ہو اور امام مالکؒ مخرج متعارف کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خروج بھی متعارف ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہوگی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کسکری یا کیرا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض وضو نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلاف عادت ہے، اسی لئے مالکیہ کے یہاں استمانہ ناقض وضو نہیں اگرچہ وہ اہل السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں اور امام شافعی کے یہاں مخرج مقدار سے کسی شئی کا ٹکھنا ناقض طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں اکی اختلاط کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنف نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں۔

**مضمون حدیث** | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ غزوہ ذات الرقاع میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھائی کہ جب تک میں اصحاب محمدؐ میں سے کسی کا خون نہ کروں چین سے نہ بیٹھوں گا، چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک ہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن اسحاقؓ اور ایک انصاری میں سے یعنی حضرت عباد بن بشرؓ نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گزاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جاگیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسرؓ کا لیٹنا اور عباد بن بشرؓ کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشرؓ نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دور سے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جا کر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حمل کیا آخر کار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمارؓ کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں الجھل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشرؓ نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۃ کہف ہے۔

## حدیث الباب کے خفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضو نہیں اور امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ جنہوں نے صبح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔ اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاری نے اس قصہ کو تعلیقاً بعیضاً تحریر فرمایا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل محابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک بھی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ محابی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خروج دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں لیکن فی نفسہ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرت دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی نہ ہا ہوگا ابکہ فہو جوابنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو تو طامالک میں ہے کہ منہر کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حرمہ کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہمارے طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصہ عمرؓ خارج من البیث ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم علیحدہ ہے۔

## خفیہ کی دلیل

خفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، منجملہ ازاں استحاضہ والی روایت ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استحاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا فانتہا دم عرق معلوم ہوا کہ نقض وضو کا مدار استحاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دم عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز خفیہ نے حدیث الرثام سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دارقطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من اصابہ قبیئ او رعات او قلئ ولیتوضا ثم لیبن علی صلوۃ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں خفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

## دم کی مقدار معفو میں مسالک ائمہ

اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دم معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ خفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، احد ہا لایعنی مطلقاً، ثانیہا یعنی ما دون الکف و ہر مذہب احمد و عندا لما لکیہ روایتان، علی قدر الدرہم علی ما دون الدرہم کذا فی ہاش الکوکب والفیض السانی۔

(۷۵)

## بَابُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

لَوْ قُضِيَ وَضُوءٌ كَمَا بَيَّانٌ جَلَّ رَهَابُهُ نَوْمٌ نَاقِضٌ وَضُوءٌ يَبْأَنِيهِمْ أَوْ كَسْ مَوْرَتٍ مِثْلُ هَيْ هَيْ كَسْ مَوْرَتٍ مِثْلُ هَيْ هَيْ  
اس میں علامہ کے آٹھ قول مشہور ہیں جن کو امام نوویؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ | عا مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے اتقی ابن راہویہ حسن بصریؒ اور خزرجیؒ سے، عا مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابویوسفؒ اشعریؒ سعید بن المسیبؒ اور آذرائیؒ سے۔ عا نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول ہے حضرت امام مالکؒ اور زہریؒ سے، اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی یہی ہے، عا حالت قیام وقعود میں نوم کثیر اور ان دو حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا، عا جو نوم علی ہیئتہ من ہیئات الصلوٰۃ ہو وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت مسنونہ مراد ہے چنانچہ قیام وقعود اور رکوع وسجود جو سنت کے طریقہ کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضو نہیں، باقی حالات جیسے نوم مستکباً مضطجماً دستقلیاً وہ ناقض ہوگی عا جو نوم جائز تمکین مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام حالات میں ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعیؒ کا، عا لا ینقض الا نوم الزاکع والساہر رواۃ، ان احمدیہ لا ینقض الا نوم الساجد فقط رواۃ، عن احمدیہ۔

ان اقوال ثمانیہ میں قول ثالث امام مالکؒ کا مسلک ہے اور قول رابع امام احمدؒ کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے، لہذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت | ملاحظہ فرمائیے، حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وضو نہیں ہے جیسا کہ جبہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعدۃً تھی علی ہیئت الصلوٰۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وضو نہیں ہوئی، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ خفغان را اس نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

فقال لیس احدًا ینتظر الصلوٰۃ غیر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان مشتغلین مبلوۃ صحابہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ گفت استظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سو رہے یعنی بچے عورتیں معذوریں وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مسجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ کر سو گئے اور تم ہو کہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر کوہ سے مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں، اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تحقق رؤسہ یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے سیٹھ بیٹھ سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سی نیند لگ جاتی ہے

۲- حدیثنا بھی بن معین۔ قولہ عن ابی خالد الذی الانی ان کا نام یزید بن عبد الرحمن ہے جیسا کہ مصنف کے کلام میں آگے آ رہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تعریف کی ہے قولہ کان یسجد دینام ویفخ ترذی کی روایت میں ہے نام دھو ساجد حثی غط وفتح، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من بیات الصلوٰۃ ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ روعتوضاً وقد نمت فقال انما الوضوء الخ یعنی حضرت ابن عباس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمایا درمیان میں وضو نہیں فرمایا تو اس پر آپ نے فرمایا وضو اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضو نہیں۔ جانتا چاہئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعا ہوگی تو ناقض وضو ہوگی حالانکہ

## دو حدیثوں میں رفع تعارض

نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آ رہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تنام عینای دلائنام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم بنی ناقض وضو نہیں ہے تو اب دونوں جوابوں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور غلط فہمی کی بنا پر امام ابو داؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرما رہے ہیں، قال ابو داؤد وقولہ الوضوء علی من نام مضطجعا وحديث منكر الخ اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد والانی منفر دیں جو کہ ضعیف ہیں ابو خالد کے علاوہ دوسرے رواۃ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل | آگے مصنف اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدم ثبوت کے

پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو محدث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس ہو، یعنی نوم فی نفسہ تو ناقض نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقض ہے کہ وہ مظنہ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالت نوم میں خروج ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقض بھی نہیں خواہ مضطرب ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جانتا چاہئے کہ وقال کی تفسیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ہے لیکن حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے وقال عکرمۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں قال کے بعد لفظ عکرمہ چھوٹ گیا ہے وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی یہ مصنف کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیلۃ التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ | لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی نہوتی تھی تو لیلۃ التعریس کا واقعہ

کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں بخلاف محدث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رویا و خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جانتا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلام دی ہے اس میں اس طرح ہے انما عاشر الانبیاء تنام عیننا ولا تنام قلوبنا اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں بہنہل،

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ یہ مصنف کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں آگے ان چاروں حدیثوں کی تفسیر ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث مستقطع ہوئی۔

بہر حال مصنف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرت نے ہی بذیل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما للوضوء علی من نام مضطجعا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا حکم یہی ہے کہ ان کی نوم مضطجعا ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے نو حدیث کی تضعیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۳- حدیثنا حیوۃ بن شریح۔ قولہ وکاء المسہ العینان من نام فیسوفاً یعنی سرین کا بندھن آنکھیں ہیں سبکوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آ سکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بہولت باہر آ سکتی ہے جس کا احساس اس نام کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروچ کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضوء نہیں جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے جانتا چاہئے کہ اللہ جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقضہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف اعلیٰ غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل ستہ، ستا جس کی جمع استاہ آتی ہے جیسے فرس کی جمع افراس، سو اس میں تغلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ استہ ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخرت لاسقی پھر یہ ہوا کہ

لہ لکن الحمز فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالجواز مستہ و فی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادہ من ابی العالیۃ الا ثلثہ اشیاہ

ہا۔ جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور میں کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہا کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہذا اب سز رہ گیا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فنی نام فلیتوضا اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ منجملہ اقوال ثمانیہ کے ایک قول ہے اور یہ چہرہ کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی لیے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیہ بن الولید دوسرے دشین، تیسری حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عائد کا سماع حضرت علیؓ سے ثابت نہیں نقد العینی عن ابی زہرۃ الرازی تیسری تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہو گا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل ہوگی، تیسرا حدیث سابقہ بھی اس پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقض وضو نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

## بَابُ فِي الرَّجُلِ يَطَأُ الْأَذَى بِرِجْلِهِ

③

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جا رہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے با وضو ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرنا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے فردی ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نسا سے قبل وضو کرے یا پاؤں دھوئے؟ مصنف نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

كَانَ لَا تَتَوَضَّأُ مِنْ مَوَظِعِي

شرح السند | موطئی میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر میسی ہے و مٹی کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں موطر ہوا تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضو کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جاتا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضو جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضو شرعی مراد نہ یعنی روندنے کی وجہ سے یا قاعدہ ہم وضو نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہو یعنی غسل رجليں، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجليں نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں ملین شارع یعنی راستے کا گارہ کچر یا اور گھناؤنی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تھوک بلغم وغیرہ، تب تو وضو شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یا لہ مراد ہو تب بھی، لیکن اگر تر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متیقن ہے کہ نفی وضو شرعی کی ہوگی، وضو لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسل رجليں ضروری ہے۔



ولا تَكُنْ شعراً ولا ثوباً الخ یعنی نماز میں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ کہیں زمین کی مٹی گرد وغبار نہ لگ جائے (پیسٹے نہیں تھے) کیونکہ یہ چیز خضوع فی الصلوة کے خلاف ہے، یہ کلام تو بہن حدیث سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

**شرح السند** قال ابراہیم بن ابی معویۃ فیما الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذین، ہناد، ابراہیم، عثمان، مصنف اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں مصنف نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنف کے استاذ عثمان ابن ابی شیبہ کے ہیں، اب آگے مصنف یہاں سے اپنے باقی دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں، اعش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کا واسطہ ہے، اوحدۃ عنہ اس صورت میں دو واسطے ہو جائیں گے مسروق اور ایک اس کے علاوہ مبہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا مبہم واسطہ شقیق اور مسروق کے درمیان ہو گا تقدیر عبارت یہ ہے اوحدۃ، شقیق عن مسروق یعنی یا تو شقیق براہ راست مسروق سے روایت کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے مسروق حضرت عبد اللہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، وقال ہنادی عن الاعش عن شقیق اوحدۃ عنہ ای حدیث الاعش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ اعش براہ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعش اور شقیق کے درمیان تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں۔

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کی زیادتی ہے اور ایک صورت میں جس کو وہ اوحدۃ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، مسروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو مبہم ہے، وقال ہناد الخ ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ، ابراہیم کی روایت میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعش اور شقیق کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعش اور شقیق کے درمیان اور نہ شقیق اور حضرت عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوحد نہ عنہ کو بصیغہ مجهول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معروف پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ افش شقیق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عن ہے یا بلفظ حدیث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

## بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ

(ح)

یعنی اگر نماز کے درمیان حدیث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضو کر کے اسی نماز پر بنام رکھی جاسکتی ہے یا اعادہ صلوة کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سوا اگر حدیث عمدہ ہو تب تو استیناف صلوة بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمدہ کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیناف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بنام بھی جائز ہے لیکن ادنیٰ استیناف ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے ہمارے نزدیک وہ استحباب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ حدیث عمدہ ہو حنفیہ کا استدلال مسئلہ البنار میں ان متعدد روایات سے ہے جو حسن ابن بابہ اور دارقطنی میں مروی ہیں جن کو بذل الجہود میں باب الوضو من اللہ کے ذیل میں حضرت نے نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابہ فی اذرعائے اوقلسن او مذی فلیصوف فلیتوضأ ولین علی صلوٰۃ یہ حدیث تقریباً انھیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہ، ابوسعید خدری، علی ابن ابی طالب، ابن عباس وغیرہم سے مروی ہے۔

عن مسلم بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدد ہے سوائے شرح السند دو جگہ کے ایک عبد اللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاری کے استاذ کذا قال الامام النووی فی مقدمہ شرح مسلم ہمارے ابو داؤد کے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور الثرم قدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشدد بہت سلام : مگر شیخ بخاری و صحابی

عن علی بن طلحہ آپ کو یاد ہوگا کہ وضو من س الذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلحہ، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلحہ گذشتہ راوی طلق بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلہ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی رائے حافظ ابن عبد البرؒ کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں ائمنہ والد طلق بن علی اس پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں، ہو ظن قویٰ اذ نسبہا واحد۔

## باب فی المذی

مبہد نواقض وضوء کے خروج مذی ہے مذی سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مذی تشدید یار کے ساتھ برون غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہونا رقیق اصغر۔ خرج عند الشہوۃ الضیقۃ، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہونا اربعین خفین جو پیشاب کے بعد یا کسی وزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے،

**مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلا فیہ** | جانتا چاہئے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالبحر کافی ہے

اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استنجاء کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز اور عدم جواز، تسننہ ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف عمل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انشین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے تسننہ ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نفع بھی کافی ہے، جہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نفع یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمدؒ سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نفع کافی ہے (کافی ہاش الکوکب) علامہ شوکانیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرت نے بدل میں رد فرمایا ہے، تسننہ رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جمہیر علماء سلفاء و خلفاء سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقہ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طاهر کہتے ہیں لفظ نفع سے استدلال کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نفع تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قرآن کنکے رجلاً مذاءً فجعلت اغتسل الخ حضرت علیؓ فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور سلسلہ معلوم ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شوق اور پٹن ہو گئی تھی،



نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انہیں کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخؒ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابو داؤد کے منبلی ہیں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمد فعل انہیں کے قائل ہیں بظاہر مصنفؒ بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ذکر انہیں میں رواد کا اختلاف داخل ہے اس لئے اس سے فصل ثابت نہوگا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انہیں مذی سے لوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسل انہیں کا حکم آپ نے تبریداً فرمایا، تو تاکہ سیلان مذی جلد منقطع ہو

قولہ تاخذ کفًا من ماء ۛ تنضج بہا من ثوبک اس حدیث سے بظاہر جنابہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباسؓ سے واضح طرح وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نضج غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکرہ کی تصریح ہے لہذا نضج کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

۵۔ حدثنا ابو یحییٰ بن موسیٰ۔ قولہ وعن الماء یكون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو برسنہ کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح ہی ہے اور علامہ شوکانیؒ کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انہوں نے بعد الماء میں مار سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو ودی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا، تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخہ بڈل الجمہود میں یہ دو حدیثیں، بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی المذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابو داؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے ”باب فی مباشرة الحائض“، اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بڈل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہوگا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرة الحائض کا مستقل باب بھی آرہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمة کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے اور ترجمہ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرت حائض خروج مذی کا سبب ہے اور ترجمہ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قولہ قال هشام وهو ابن مخرم امیر جنح یہ ضمیر عائذ کی طرف راجع ہے یعنی عائذ بیٹے میں قرط کے اور آگے چل کر امیر جنح میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ عائذ کی ہو۔  
قال ابو داؤد ولس جو باب القوی ضمیر ہو سعد اعطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے معنفہ کی غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن زسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لوٹائی ہے یعنی یہ حدیث تو کی نہیں ہے اور منشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سعد اعطش ہے اعطش بمعنی اعمش۔

## بَابُ فِي الْإِكْسَالِ

(۳)

نوا قض وصور کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے معنفہ موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، اِکسال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے داؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بین شعبہا الا ربیع شرحہ قد حافظ قد وجب الغسل، یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابو ہریرہ و عائشہ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بہذا اللفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ بخاری شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی بن کعبؓ سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے صرف حدیث اول (اذا التقى الختانان الخ) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر اِکسال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابویوب اور ابوسعید خدری، زید بن خالد، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعبؓ رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقى الختانان الخ حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتوا اهل بدو الاخیاس فکیف بمن بعدکم تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ احی امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انہوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انہوں نے فرمایا، اذا جاءوا الختانان فوجدوا وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ اس سلسلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جمہور کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے، تیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ مگر شروع میں مختلف فہم رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعاً بخلاف ان کے اختلاف کی ہیں پر وہ انہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجل علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

### اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شراب بخاری مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ

کے الفاظ یہ ہیں، قال ابو عبد اللہ اللہ الفضل لہ، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جمہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من المار کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو

### حدیث الماء من المار کی توجیہات

جمہور کی جانب سے الماء من المار کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، علیہ کہ یہ حدیث منوخر ہے جیسا کہ ابی ابن کعبؓ کی حدیث

میں اسی باب میں آ رہا ہے، علیہ کہ یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قال ابن رسلان، علیہ الماء من المار کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، علیہ ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع

فی الیقظہ اور ایک جماع فی المنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقى الختان الختان دلی حدیث، پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من المار پر چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

ہوتا یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الذی یختلفہ ولا یر الماء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا مضمون یہ ہے ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثبا جار ہا تھا راستے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچ کر عتبان بن مالکؓ کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انہوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے آپ نے اس پر فرمایا الماء من الماء، ظاہر ہے کہ انہوں نے جماع فی ایقظہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا الماء من الماء، لہذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے۔

قولہ انما جعل ذلک رخصۃ للناس فی اول الاسلام لبقۃ الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے ثیاب کی وجہ سے الماء من الماء کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شرح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کسی کی وجہ سے زمین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور مصاحبت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترک غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بجائے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں شبث فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شرح حدیث نے شرح حدیث کا حق ادا کر دیا فجزاھم اللہ احسن الجزاء۔

۲۔ قولہ والزنق الفتنان بالفتن، فتنان سے مراد موضع فتنان ہے اس لئے کہ فتنان کے معنی تو فتنہ کے ہیں، فتنان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفافہ ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عُرق البیک (مرغی کی کھنی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گو ہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔



شرح نے لکھا ہے کہ الزق الحقان بالحقان کنایہ ہے ایلا ج حشفہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختائین کا شمار نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختائ فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض القار ختائین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التقى الحتانان، وقوارت المحشفة فقد وجب الغسل بہر حال بدون غیبت حشفہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق لہ۔

## بَابُ فِي الْجَنْبِ يَعُودُ

حج

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضوء کرنا جیسا کہ اگلے باب میں آ رہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضوء علی المتعاد یعنی وضوء بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکی کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسف سے عدم استحباب منقول ہے، انہوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضوء عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساء فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواجِ مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے مقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفا فرمایا اور بعض روایات میں ہے ذھن تسع کہ وہ نوسٹیں یوں تو ازواجِ مطہرات ایک قول کی بنا پر گیارہ اور دوسرے قول کی بنا پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بنا پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی | ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہ سودہ بنت زمعہ، عائشہ، حفصہ، زینب بنت خزیمہ، ام سلمہ، زینب بنت جحش، جویریہ بنت الحارث، ام حبیبہ بنت ابی سفیان، صفیہ بنت حی بن اخطب، میمونہ بنت الحارث، یہ کل گیارہ ہوتیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر و یانث زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی ستر یہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیزیں آپ کی مشہور ہیں تار یہ قبلیہ اور دوسری ریحانہ، ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ کی

لہ قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب المحشفة فی دبر امراة او دبر رجل او فرج بیہتہ او دبر ہا وجب الغسل الی آخر ما ذکر۔

حیات میں وفات پائی اور ہاتی نو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساہ ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض وجوہ سے قبل از رخصت علیحدگی ہو گئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فائدہ: بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ اذکان یبلیغ ذلک، کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمائیں تو انہوں نے جواب دیا، کنا نحدث انتہ اعطی قوۃ ثلاثین رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ سیوطی سے نقل کیا ہے کہ میح اسماعیلی میں ہے حضرت معاذ فرماتے ہیں اعطی قوۃ اربعین رجلاً اور کتاب الحلیۃ لابی نعیم میں ہر مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجال جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور مسند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقمؓ اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجال جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کی جائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی،

### حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمہ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جاننا چاہئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمہ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم یعنی عدل بین التزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، علامہ طاعی قاریؒ فرماتے ہیں کان ذلک بوضاحت یعنی صاحبۃ النوبۃ (جس کی باری تھی) کی رضا مندی سے آپ نے ایسا کیا، ۲ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کان ذلک عند قدوم من سفیر یعنی کسی سفیر سے واپسی میں ابتداء دور سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، ۳ ابن العریؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقع نہ ملتا، تو بعد المغرب، ۴ کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کہے چنانچہ جملہ ازواجِ مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عمر زوالخلفہ میں پہنچ کر ادا فرمائی جو میقات اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے جماعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسل جنابت فرمایا، جیسا کہ جزم حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخؒ نے لکھا ہے

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں قسم بین الزوجات واجب ہی نہیں، مولانا انور شاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ عرف الشذی میں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اپنے غسل بن الجامعین نہیں فرمایا اب یہ کہ درمیان میں وضو بھی فرمایا یا نہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وضو فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو بھی ترک کر دیا ہو بیان جواز کے لئے۔

قال: وذاؤدھکذا وادھشام الخ مصنف حدیث مذکور کی تقویت کے لئے اس کے چند طرق اور ذکر فرما رہے ہیں، متن میں جو روایت مذکور ہے اس کو روایت کرنے والے انس سے مؤید طویل ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو انس سے نقل کرنے والے مؤید کے علاوہ ہشام بن زید، قتادہ اور زہری بھی ہیں چونکہ یہ سب طرق مصنف نے پوری سند سے بیان نہیں کئے اس لئے ان سب کو تعلیقات کہا جائے گا۔ اب یہ کہ یہ روایات موصولاً کس کتاب میں ہیں۔ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ ہشام کی روایت سلم میں اور قتادہ و زہری کی ابن ماجہ میں موجود ہے

## باب الوضوء لمن اراد ان يعود

۵

اس مسئلے پر کلام گذشتہ باب میں آگیا۔

قال ابو خازم وحدث انس اصح من هذا اس سے پہلے باب میں مصنف نے حضرت انس کی حدیث ذکر فرمائی

تھی جس میں صرف ایک بار غسل کرنا مذکور تھا اور اس باب میں ابورافع کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں تعدد غسل مذکور ہے کہ ہر ایک زوجہ کے یہاں آپ نے غسل فرمایا ہذا انس کنی واطیب واطہر یہ یعنی تعدد غسل زیادہ ثواب والا ہے اور اس میں ظاہر و باطن کی طہارت بھی زائد ہے۔

یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابورافع کو اس خاص واقعہ اور ہر ایک کے پاس غسل کرنے کی کیسے اطلاع ہو گئی؟ جواب ظاہر ہے کہ ابورافع آپ کے مولیٰ اور خدام میں سے ہیں، کوئی اجنبی شخص نہیں ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ غسل کا پانی ہسیا کر رہے ہوں، اب یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف طرز عمل ہیں جو ان دو بابوں کی دو حدیثوں میں مذکور ہیں، اکثر حضرات شراح کی رائے تو یہ ہے کہ ان دونوں میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ایک وقت میں آپ نے ایسا کیا، اور ایک وقت میں ایسا، اگر ایک ہی واقعہ سے یہ دونوں حدیثیں متعلق ہوتیں تب بیشک تعارض تھا، بہر حال صحیح بات تو یہ ہے لیکن مصنف علامہ ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض سمجھ رہے ہیں اور دفع تعارض کے لئے فرما رہے ہیں کہ وحدیث انس اصح من هذا یعنی پہلے باب میں جو حدیث انس گزری ہے وہ اس ثانی حدیث کے مقابلے میں اصح ہے، لہذا یہ ثانی حدیث مرجوح اور پہلی حدیث راجح ہوئی

باقی اس ثانی حدیث کو مصنف ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف اصحیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنف نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کی طرف اشارہ فرما کر اس کو مشکوک کیا ہے۔

قولہ خلیتوضاً بینہما وضوءاً اس حدیث میں وضوء بین الجامعین کا امر ہے جو ظاہر ہے اور ابن حبیب مالکی کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں خاند اشتط للعود وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی مصلحت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی مصلحت کے لئے ہے گویا یہ امر امر ارشادی ہوا

## بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ

(۳۰)

جنبی کے لئے وضوء قبل النوم جہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے واذ ظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک واجب ہے قولہ انما تصبہ الجنبات من اللیل شراح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اللہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذل الجنب میں حضرت نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔  
نشا اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہئے گو ابو داؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو، چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مسودہ بدل میں شرواع میں ضمیر عمر ہی کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کا پیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح موطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گزری اس میں علامہ زرقانیؒ نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپوریؒ کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت والا کی رائے ہو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے، بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت کا جواب یہو نچا جانا سب سے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ کا جواب اس وقت پہنچا جب کا پی پلٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوایا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابو داؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مفصلہ قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں ضمیر کا مرتب عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توضعاً داخل ذکرک البیضاء خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضو قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک احتیاب کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرت نے بدل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔

## بَابُ الْجَنْبِ يَأْكُلُ

۳

جنبی کے لئے اکل و شرب سے پہلے وضو کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف ادنیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل و شرب سے پہلے وضو فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آ رہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل یدین فرماتے تھے، طاعلی قاریؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضو آیا ہے وہاں پر بھی وضو سے مراد وضو لغوی یعنی غسل یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ محبین کی ایک روایت میں ہے توضعاً وضوءاً للقلوب جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی مراد ہے پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلاف اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور بھی وضو شرعی۔

حدیث کی ترجمۃ الباب مطابقت | جانا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب کے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضو عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً، جواب یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آ رہا ہے واذا اراد ان یأکل وهو جنب غسل یدیه، لہذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح - قولہ زاد واذا اراد ان یأکل زاد کی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں زہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس میں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب زہری سے نقل کیا تو انہوں نے صرف وضو عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انہوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپؐ کھانے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو داود ورواه ابن وهب عن يونس ففعل قصّة الاكل قول عائشة مقصوداً یہاں سے مصنف یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل و نوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اسی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواه صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الادراعی بن یونس عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہ حضور سے روایت کرتے ہیں مصنف کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

## باب من قال الجنب يتوضأ

ح

ترجمة الباب کی غرض | جانتا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرے ہے۔ مصنف نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضو براہ جنب عند النوم کو ثابت کیا ہے اس کے بعد کے دو باب وضو عند الاكل سے متعلق ہیں جن میں اول سے مصنف نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاكل غسل یدین پر کفار فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاكل (حالت جنابت میں) وضو کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تیسرے باب سے وضو براہ جنب عند النوم والاكل دونوں کو ثابت کیا ہے اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزمہ مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنف کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضو عند النوم کو مصنف پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنف نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضو عند الاكل ہی سے متعلق ہیں۔

## باب في الجنب يؤخر الغسل

ح

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

## مضمون حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سوال کے جواب میں فرمایا  
 ربا اغتسل فی اول الیل وربعانی اخذہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت

پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمایا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت وضو فرما کر سوجھتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلا یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہو گا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ سائل نے حضرت عائشہ کا جواب سن کر کہا،  
 العمد فتبا الذی جعل فی الامور سعة اس لئے کہ گنجائش کا ہونا تو جب ہی ثابت ہو گا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

اگے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا آخر شب میں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدیثنا حفص بن عمر۔ قوله لا تدخل المذکبة بیتاً فیہ صریح ولا کذب ولا حجب یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے

تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا۔ اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں جنبی ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنف کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمہ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنف کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرت نے بذل میں امام خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کرے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہادون اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفیس تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے اس حدیث کی ایک اور نفیس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمہ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پشیمانی نے پر بغیر وضو کے سوجھائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احققر کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں صراحت مل گئی، چنانچہ مصنف نے کتاب الترمذی باب الخلق للرجال میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی، ثلاثاً لا تقربہوا المذکبت

حیفة الکافر والمتنمخ بالخلق والجنب الا ان يتوضأ جس سے معلوم ہوا کہ وضو کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، فالحمد لله۔

پھر جانا چاہیے کہ عند الجہور حدیث میں صورت کے مراد صوت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (جسم) یا غیر سایہ دار نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آدیناں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب طبوس میں ہو مثلاً اور جو تصویر متہن و مبتذل ہو یا مال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا کتے میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر عمل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، آذون الاتخاذ جیسے کلب صید وغیرہ، غیر آذون الاتخاذ، اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر آذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے امام خطابیؒ اور قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتدار ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نوویؒ کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طیبیؒ کا قول قاضی عیاضؒ کے موافق اور امام محی السنہ کی رائے امام نوویؒ کی رائے کے موافق لکھی ہے اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ کی رائے جو بذل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب الداس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتدار کے ساتھ مگر یہ بات حضرت نے انشاء اللہ کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ بعض حضرات نے جرد کلب کے تھے کو امام نوویؒ دین دافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرد کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبریل سے مانع ہوا اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرد کلب حراست یا صید کے لئے بھی نہ تھا لہذا یہ غیر آذون الاتحاد ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہذا اس سے تائید درست نہیں۔

علاء۔ حدثنا محمد بن کثیر۔ قولہ ینام وهو جنب من غیر ان یمس ماؤا اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماء میں، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو وضو وضوہ للصلوة اس کا متفق یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہوگا، امام نوویؒ کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقیؒ نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔



## مصنف کے دعوت و ہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابو داؤد هذا الحديث دهم جانا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنف کی ہے وہی رائے امام ترمذی کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا دہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی

ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المنذر نے تو اس حدیث کے خطا ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقی نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے جاتا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابو اسحاق راوی کی غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کان بینام اوک اللیل ونحی اخرا شعرا کانت لد حاجۃ قضی حاجتہ ثوبنا م قبل ان یس ماء جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یس ماء ابن العربی کہتے ہیں کہ یہاں پر قضاء حاجت سے مراد بول و براز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس ماء کے، ابو اسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الاہل یعنی وطنی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنبنا فوضا جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضو کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت وطنی پر محمول کیا جائے اور ولایس ماء کو مطلق مار پر محمول کیا جائے یعنی ماء وضو اور مار اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں ادل حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت وطنی پر محمول کیا جائے تو ولایس ماء میں مار مطلق کی نہیں بلکہ صرف مار اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک ولایس ماء کو اپنے عوم پر رکھ سکتے ہیں، لیکن ابو اسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت وطنی پر محمول کیا اور ولایس ماء کو اپنے عوم پر رکھ غسل اور وضو دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضو کے سونے کا نہ تھا، یہ تو تشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔

لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ ادل حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ توجب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابو اسحاق میں ولایس ماء کو عوم پر محمول کریں کہ وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں مار سے خاص مار اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابو اسحاق نے یہ کب کہا کہ مار سے مطلق مار مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کر رہے ہے کہ وہ مار سے مطلق مار مراد لے کر پھر ادل حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہذا حدیث

ابو اسحاق وہم نہ ہوئی، چنانچہ امام بیہقی اور ابوالعباس بن سرج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لایس ماثر میں صرف مارا فستال کی نفی ہے، وضوہ کی نفی نہیں اور امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق مار کی نفی مراد لی جائے اور اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر لوٹ آئے گا یعنی اول حدیث اور آخر حدیث میں، تعارض کیونکہ یہاں پر گفتگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ کو بغیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدین حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ ۱- جانتا چاہئے کہ ابوالاسحاق کی یہ روایت مطلقہ مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، شعوان کانت لا حاجۃ الی اہلہ قضی حاجتہ، اس روایت میں الی اہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطن کے مستثنی ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد دلائس ماثر جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

**امام طحاویؒ کی رائے** نیز جانتا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابوالاسحاقؒ سے غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابوالاسحاقؒ نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابوالاسحاقؒ کا دلائس ماء کے ذریعہ وضو اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل وضو، لیکر پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابوالاسحاقؒ کی مراد دلائس ماثر سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ حضرت قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انھوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

## بَابُ فِي الْجَنْبِ يَقْرَأُ

(۱۰)

حالت جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوت قرآن مختلف فیہ ہے، مذاہب اس میں یہ ہیں کہ: اؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سعید بن المسیبؓ اور عکرمہؓ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرثاً، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت مادون الآیۃ کے جواز کی ہے، اسی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے مادون الآیۃ کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخویؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کنزانی المیزان: الکبریٰ للشعرانی)  
 جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا میلان اس مسئلہ میں مطلق جواز کے طرف ہے چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات  
 اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعزید کر اللہ علیہ السلام انہا سے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح  
 ابن المنذرؒ اور ابن جریر طبریؒ کی رائے بھی یہی ہے، نیز طبری نے منہج کی روایات کو ادویت پر محمول کیا ہے۔  
 جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو  
 ذکر فرمایا ہے، ”باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن“ حائض کا حکم جمہور نے یہاں وہی ہے جو جنبی کا ہے البتہ اس میں  
 امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حیض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے  
 اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو نسیان کا خوف ہے جس پر دعید وارد ہوئی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس  
 کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کنزانی المنہل)

**مضمون حدیث** قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ سلمہ بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام  
 نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس فصل میں جس میں انہوں نے اسامیٰ شتبہ کے اصول  
 لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلمہ ہر جگہ فتح اللام ہے بخبر عمرو بن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے)  
 اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انہوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثناء نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انہوں نے لکھا  
 ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الفیض السامی)

قولہ رجل منا درجل من بنی اسد اخصب الخ عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے  
 قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؑ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ  
 تم تو ہی اور مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہو گئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؑ اٹھے اور مخزج  
 یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہونے پر اس میں سے ایک چلو  
 لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا وضو تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو  
 انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور  
 کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع نہ ہوتی پس الجنابت، بخبر جنابت کے۔

## بَابُ فِي الْجَنْبِ يُصَافِحُ

(۴)

جنبی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنبی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مسامحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم رقيقه الم حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہ کی طرف مصافحہ کے لئے آئی ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔

یہاں پر ایشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ نے بقارہ کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی، یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے قصداً کہا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کو جس کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم ليس بجنب۔

آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو عاقلاً فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہر یہ نے کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشركون نجس، آیت سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس نجس سے تمامی عن النجاست ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچنا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ زیاد کیا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

## بَابُ فِي الْجَنْبِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ

(۳)

جنابت کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالت جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

**مذہب ائمہ اور ہر ایک کی دلیل** | جانتا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرد اور دوسرے مکث، امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضو سے ہو یا بلا وضو دخول اور مرد فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویث مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرد فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جہنمی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے حائلہ اور استحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضو، آؤ و ظاہری اور قرنی وغیرہ کے نزدیک جب اور حائض دونوں کے لئے مرد اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں منہل میں مذہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اب۔

یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تعاقب اور ایک جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنیے، مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے اِنِّی لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِعَائِشَیْہِ وَلَا جَنْبَیْہِ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنا بلہ و ظاہر یہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی ابن خزیمہؒ نے تصحیح اور ابن القطنؒ اور ابن سید الناسؒ نے تحمیں کی ہے، لیکن ابن جریم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح البوداؤد کہتے ہیں کہ تضعیف کرینوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن حبانؒ و امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ محدثین نے توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے، شافعیہ جو جواز مرد کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ زَانِمًا سکا رہی حتی تعلموا ما تقولون ولا جنبًا الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جب کے لئے مرد فی المسجد جائز ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر پر بے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان مار کی حالت پیش آتی ہے لہذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انہوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل ہے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے و ان کنتم مریضی اذ غلی متغیر جواب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد المار ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد المار یعنی مریض اور عادم المار یعنی مسافر دونوں باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان مار کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطلب یہ ہو کر تیمم کر لے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرامؓ کے جوات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا و اجتہوا هذه البيوت عن المسجد کہ ان گروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور عاکف کا مرور فی المسجد لازم آئے گا لیکن صحابہ کرامؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پھر در، چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تفصیل کی۔

جانتا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ چل رہا ہے یعنی مبنی کے لئے دخول مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری وغیرک معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شافعی نے بھی کی ہے، نیز علامہ شافعی لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ ٹیس حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مختصات شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ کا :- جانتا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابوبکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بستہ الابواب الا باب علی گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انھوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انھوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طرق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوض کے ساتھ لا تبغین فی المسجد خوضاً الا خوضاً ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابوبکر یا خوض ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شراح نے جمع بین الروایتیں اس طور پر کیا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گروں میں مسجد کی طرف خوضات کبھی کبھی کیا کھولیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوض ابی بکر کا استثناء فرمادیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت مدین اکبر کی خصوصیت تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تو شروع ہی میں فرمادی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا ناجائز ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شراح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد هو فلینت العامری مصنف فرماتے ہیں کہ سند میں جو افلت بن خلیفہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو نیکت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

بجہول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

## باب فی الجنب یصلی بالقوم وھونائیں

(۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔  
جانتا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہ اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلہ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱۔ حدیث نام ربی بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوٰۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکنا نکم ثم جاع  
درل سبہ یقطر فصر یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ  
حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابہ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل  
فرما کر واپس تشریف لائے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ  
آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کراچکے

تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرما کر شروع کردہ نماز کو پورا کر دیا یعنی اس پر بنا رہا تھا اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد  
مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے  
موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً مقترض کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں جمہور علماء کا مسلک یہ  
ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے  
ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے  
اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا  
اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فلین هذا۔۔۔۔۔۔ اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس  
میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدیث سابق  
اشارہ صلوٰۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیفاء واجب ہے بنا رجسائز  
نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح۔ مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیفاء واجب ہوگا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ  
سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدام نے معنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز  
باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بنا کر سکتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادئی فرادئی پوری کر لیں یا کسی ایک نماز میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کر لیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بناء کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، تو اب غلامیہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہوئی، لہذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل ہوئے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آرہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلیٰ اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، علی یہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بناء کی بلکہ نماز کا استیفاء فرمایا، چنانچہ اس حبان کی روایت میں استیفاء صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیہ بذل اور اسکے علاوہ لامع الارباری اور اجزاء المسالك میں تحریر فرمائی ہے

**امام محمد کا استنباط** جاتا چاہئے کہ امام محمد نے موطا محمد میں حدیث الباب کو حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے ازا البناہ فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حقیقہ قائل ہیں اور جوہر نہیں جس کی تفصیل باب الحدیث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ موطا میں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سب بحث کو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ موطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ موطا میں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدیث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

## باب فی الرجل یجد البلتا فی منامہ

(۵)

بَلَدٌ بَسْرُ الْبَارِہِ اَوْ بَلَدٌ بَسْرُ الْبَارِہِ بِمَعْنٰی تَرٰی، یعنی آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل



واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصاً حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ مسئلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلیل الخ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شبلی اور ابراہیم نخعی کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بکّل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا مٹی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے مٹی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱۔ یتقن منی، ۲۔ یتقن مذی، ۳۔ یتقن ودی یہ تین شکلیں یتقن کی ہوئیں اور چار صورتیں عدم یتقن اور شک کی ہیں ۴۔ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۵۔ الشک بین الاخرین (مذی و ودی) ۶۔ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۷۔ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوئیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت یتقن ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی یتقن منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور یتقن غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۱۔ یتقن مذی ۲۔ یتقن ودی ۳۔ شک بین المذی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی یتقن منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عندا طرفین یتقن منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں یتقن منی، یتقن غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

ضعیف ہو گیا اس لئے غسل واجب نہ ہو گا، ان ائمہ ثلاث کا مذہب صاحب مہمل نے اسی طرح لکھا ہے، اور اس سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں تذکر احتمال اور عدم تذکر احتمال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے

(٩٦) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى مَا يَرَى الرَّجُلُ

باب سابق احتلام مجل سے متعلق تھا اور یہ احتلام مرآۃ ہے، لیکن احتلام فی النساء نادر ہے جیسا کہ رجال میں عدم احتلام نادر ہے، کذا قالوا۔

قوله ان الله لا يستعجى من الحق حضرت ام سلیم کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کرنا تھا جو عرفاً و طبعاً قابل اختیار تھا، لیکن چونکہ شریعت میں تحصیل علم میں استیفاء نہیں ہے اس لئے انھوں نے بطور تمہید کے اپنے کلام کے شروع میں یہ بات کہی۔

جاننا چاہئے کہ حیا اور انفعال اور تاثر کے قبیل سے ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں اس لئے علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں استحیاء سے اس کے لازم معنی مراد ہیں یعنی ترک اور امتناع، اس لئے کہ جس چیز سے آدمی شرماتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے، لہذا یہاں لازمی معنی مراد ہوئے یعنی حق تعالیٰ شانہ، حق بات ظاہر کرنے سے یا حق بات کے سوال کرنے سے منع نہیں فرماتے، بعضوں نے اس پر یہ کہا کہ اس سوال و جواب کی کوئی حاجت نہیں اس لئے کہ یہاں حدیث میں حق تعالیٰ کے لئے استحیاء کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ اثبات، جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ مذکور ہے کہ حق تعالیٰ شانہ حق سے استحیاء نہیں فرماتے، تو اس سے بطور مفہوم مخالف مستفاد ہو رہا ہے کہ غیر حق سے استحیاء فرماتے ہیں، لہذا سوال و جواب بر محل ہے فضول نہیں۔

قالت عائشة — وحل تحری ذلک المراءاة ام سلیم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احتلام مرآة کا جب مسئلہ دریافت کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ کو جو وہاں پر موجود تھیں بڑی شرم آئی اور ام سلیم کو خطاب، کہہ کے فرمانے لگیں بھلا عورت بھی اس چیز کو دیکھتی ہے۔

علما نے لکھا ہے کہ اول تو عورتوں میں احتلام نادر ہے دوسرے حضرت عائشہؓ نے عمر بھیس اس لئے ان کو تعجب ہوا اس پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں، ادریہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں اسی طرح ازواج مطہرات احتلام سے محفوظ تھیں ادریہ انکے خصائص میں سے ہے اس کو علامہ زرقانی ادریہ حافظ عراقی نے یہ کہہ کر رد فرمایا

لے لیکن لایذہب علیک ان ابن رسولان شارح ابی داؤد نقل مذہب الشافعی انہ لو یقین انہ منی ولكن لم یذکر الا قتلام لایجب الفصل عندہ  
لہذا شافعیہ کے مذہب کی ضرورت تحقیق کر لیا۔

الخصائص لا تنبت بالاحتمال، مولانا عبدالحی صاحب نے سغایہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے ان لا یحتملن بالجماع بشخص اجنبی، نیز احکام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت، شیع یا عرض، یا امتلاء اور عیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

قولہ عزت یمینک یا عاشقہ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنا یہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف نکر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بدعوار ویسے ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخ نے اوجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یكون الشبه، شہبہ یعنی اور بکسر الشین و سکون الباء دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے تو جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احکام میں کیا استبعاد ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب ماں رمل غالب ہوتا ہے ماں المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب ماں المرأة غالب ہوتا ہے ماں الرمل پر تو اس وقت مولود اپنے ماؤں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

**ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ** | جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے، صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ

ارسطو طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابولعل سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخ سغایہ سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ محققین فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخ لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بعض علماء جیسے ابراہیم نخعی سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نووی نے شرح مہذب میں ابراہیم نخعی کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

لفظہ فی روایتہ اذا علا ماء ماء الرجل اشبه الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماء عا اشبه اعمامہ  
وفی روایتہ ماء الرجل امیض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمعا فعلا منی الرجل منی المرأة اذ کوا باذن اللہ واذا علا منی  
المرأة منی الرجل آتبا باذن اللہ وفی نسخة آتبا۔

قول کو ابراہیم نخعی سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابو داؤد وکنذاری ورمی الزبیدی وحقیق الا اہم روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے یہاں مصنف یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواد بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہو گئی اور وہ رواد یہ ہیں زبیدی، عقیل یونس (لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آئی چکی) ابن اخی الزہری اور ابن ابی الوزیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطہ مالک روایت کرتے ہیں، واضح رہے کہ عبارت میں عن مالک کا تعلق صرف ابن ابی الوزیر سے ہے اس سے پہلے جو رواد مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطہ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

قولہ ووافق الزهری مسافقہ الحجبی الخ جانتا چاہئے کہ یہاں پر روایات

روایتین میں متعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آراء

محدثیہ میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کرنے والی حضرت عائشہ نہیں یا حضرت ام سلمہ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے

والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنف زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافقہ مجبی نے زہری کی موافقت کی ہے لہذا زہری کی روایت مؤید و متوکد ہو گئی، ان دونوں روایتوں میں جو متعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آراء مختلف ہیں امام ابو داؤد نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہ نہیں اور قاضی عیاض نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہ ہیں اور امام نووی نے بجائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیم کے سوال کے وقت ام سلمہ عائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی اب یہ رواد کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجر نے امام نووی کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیم نے جب پہلی بار حضور سے سوال کیا تو ان دو میں سے کسی ایک نے نکیر کی پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجہ محترمہ تھیں تو انھوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

## بَابُ فِي مَقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي يَجْزِي بِهِ الْغَسْلُ

موجبات غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنف غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنف نے طہارت صغریٰ یعنی

وضو میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضو سے پہلے موجبات وضو یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضو کو، مصنف کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار مار غسل کو بیان کرتے ہیں اسکی قسم کا باب ابواب الوضو کے شروع میں آچکا ہے جس میں مار وضو کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار مار غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داود قال معمر بن الزهري في هذا الحديث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ مذکور نہیں تو اس کی نفی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل مراحۃ مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلاف اوقات و احوال پر محمول ہے گا ہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضو میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد يقول من اعطى صدقة الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقة الفطر کی مقدار ایک صاع تم بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقة الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقة الفطر بجلے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل و ثلث رطل ادا کر دے تو کہ وزن صاع ہے تو اس سے بھی صدقة الفطر ادا ہو جائیگا۔

قيل له الصيغاني ثقيل قال الصيغاني اطيب قال لا ادري صيغاني ایک خاص قسم کی کھجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

له صيغاني کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیغان ایک مینڈے کا نام ہے جو کھجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ باندھا جاتا تھا اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیغانی کہنے لگے، اور حضرت شیعہ نے حاشیہ بذل میں لسان العرب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیغانی کھجور کو صیغانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، ہوا یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہما ایک کھجور کے درخت کے قریب تشریف فرماتے تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ہذا النبی المصطفیٰ و علی المرتضیٰ، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے وقت تغیر کر کے صیغانی کہنے لگے۔

جب میں مسند پر بیٹھا تو وہاں پہنچ کر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا میحانی بھی ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

**تشریح حدیث** حضرت امام احمد سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل و ثلث رطل تمرا داکا جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ میحانی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ

رطل و ثلث رطل سے پیمانہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتائیے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورتہ و کیلاؤہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحب نے سوال فرمایا الصیحات فی الطب یعنی کیا میحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال انمول نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر میحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحب نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ و غیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمد نے جب سوال فرمایا الصیحات فی الطب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہو گئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحب نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمد ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلان نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

تقریبی مسند یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

## (۳) بَابُ فِي الْغَسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور خاصاً طویل ہے، اور کیفیت وضو کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنف نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائی نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مگر سرگرد ابواب قائم کر کے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر جز پر بالک باب قائم کرنا شغف بالمحیرت، حدیث پاک عقلت اور حب رسول کی بنا پر ہے۔

اعدد کو نفعان لنا ان ذکوة ۛ هو المسلسلہ ما کررتہ یتنوع

۱۔ حدیثنا محمد بن الفضل بن علی۔ قولہ اما انما فاذا فیض علی راسی ثلاثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذکورہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقہ غسل بیان کر رہا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں ابنِ سلمانؓ لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہوگا یعنی کسی نے کہا ہوگا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہوگا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما انما فاذا فیض علی راسی ثلاثا اما دراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں دخولِ انا کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتم فتفعلون کذا وکذا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں تثلیثِ غسلِ راس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ غسلِ راس میں تثلیث کا استحباب تو متفق علیہ ہے ہمارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تثلیث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضو پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضو کے تثلیث کا زیادہ مستحب ہے کیونکہ وضو کی بنا پر تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسنؒ اور دی شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی تثلیث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب مہنل لکھتے ہیں کہ امام نوویؒ نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسلِ راس میں تثلیث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضو کیجاتا ہے ان کے یہاں اس میں بھی تثلیث مستحب نہیں بلکہ اعضاء وضو کا غسل صرف مرتبہ ہوگا، دیکھنا فی الشرح الکبیر

حدیثنا محمد بن المنثی۔ قولہ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشئ نحو الحلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف و متعین ہوگی، قولہ فقال بھما علی راسہ یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام و محل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جلتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ و قال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑ اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاریؒ کا ایک خاص ترجمہ | جاننا چاہئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے لفظ حلاب کے پیش نظر اس حدیث پر بخاری شریف میں ترجمہ

تاکم فرمایا باب من بدأ بالحلاب أو الطيب أو ان كان يترجم بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکہ الارار اور مشکل سمجھ جاتے ہیں، ترجمہ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شے ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطابیؒ فرماتے ہیں غالباً امام بخاریؒ کو وہ ہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے، لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطابیؒ سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظؒ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو (اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطابیؒ کے کلام میں آیا) اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تصحیف واقع ہوئی ہے، صحیح حلاب نہیں بلکہ حلاب مم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی ماء الورد جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراح بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۳۔ حدیثنا یعقوب بن ابراہیم۔ قولنا ونحن نفیض علی رؤسنا خمتاً من اجل الضفر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاطاً کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شمر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہؓ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ سے فرمایا انما یکفیک ان تمشی علیک ثلاث حتیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض منکرنہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضورؐ کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یہ کہنا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن عمیر ہیں جو متکلم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴۔ حدیثنا سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یسبغ فیغریغ بسمینہ وقال مسدد غسل یدینہ

تشریح حدیث

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت مسنونہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپؐ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اولاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماء فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل مذاکیراً یعنی محل استنجاء کے ارد گرد مثلاً نخدین و اصول نخدین وغیرہ پر جو سببست ہوتی اس کو آپؐ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضو فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپؐ سمجھتے کہ معصفت کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ



میں جو فرق ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں سیماں کی روایت میں ہے یسبأ فیغرض بیمنہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسد نے ادا تو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل یدینہ اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سیماں کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سیماں کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے اذخالی یدنی الانار فرمایا، اور مسد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اذخالی ید کے اصفار انار فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتفقا فی غسل فرجہ یعنی سیماں اور مسد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فی غسل فرج، جس سے استنبار بالماراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسد نے کیفیت استنبار کو بھی بیان کیا یغرض علی شمالہ یعنی بوقت استنبار آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ ودرہما کنت عن الفرج مسد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو صراحتاً ذکر فرماتیں اور کبھی کنایۃ، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثم صب الماء علی الاذی الذی بہ، یہ الفاظ متن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتبار ہے، قولہ ثم یتوضأ وضوءہ للصلوۃ یعنی استنبار وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع میں وضو فرماتے نماز والی وضو۔

**ابتداء غسل میں وضو سے متعلق اختلافات** | جانتا چاہئے کہ وضو قبل الغسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضو رکال ہوگی یا اس میں غسل رجليں کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضو کے اندر مسح راس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الموضوع بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی، اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیل وضو سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رجليں مذکور ہے، امام نوویؒ شرع مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضو مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایات میمونہؓ سے تاخیر غسل قدین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول اصح و اشہر اولویت تکمیل وضو ہے اسی طرح علامہ زرقانی مالکیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضو ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کما فی المغنی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱۔ قول مختار عند اکثر جو متون اشناث میں مذکور ہے وہ اولویت تاخیر مطلقاً ہے، ۲۔ عدم تاخیر مطلقاً ۳۔ اگر غسل کی جگہ مستقیق المار ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

انتقال ثالث، اس وضو میں مسح راس ہے یا نہیں؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں ہے البتہ حسن بن زیاد کی امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس وضو میں مسح راس نہیں ہے امام نسائی نے اس مسئلہ پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب ترك مسح الرأس في الوضوء من الجنابة اور اس باب میں انھوں نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے ——— حتی اذا بلغ رأسه ليرمسح واخرج عليه الماء لیکن چونکہ کثرت سے روایات ہیں یتوقفا وضوءاً للصلوة وارد ہے اس نے جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا اور نسائی کی اس روایت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں ممکن ہے بیان جواز کے لئے گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہو (کیذا قال السندی فی الحاشیہ)

قولہ فیخلل شعثہ علامہ زرقاتیؒ لکھتے ہیں کہ غسل میں تخلیل شعر راس بالاتفاق غیر واجب ہے الا یہ کہ سر کے بال کسی شئی کے ساتھ ملتد ہوں یعنی کوئی مٹی چیز لگ رہی ہو جس سے بغیر تخلیل کے پانی خلال شعر میں نہ پہنچ سکے البتہ تخلیل لمحہ فی الغسل مختلف فیہ ہے جس کا بیان ابواب الوضو میں گذر چکا۔

قولہ فند اصاب البشوة یہ لفظ بغفتین ہے اس کے معنی ظاہر جلد انسان کے ہیں صاحب عون المعبود کو یہاں پر دوہم ہوا انھوں نے اس کو بکسر الموحده و سکون الشین ضبط کیا ہے یہ صحیح نہیں بشر بالکسر کے معنی ملاقات الوجہ یعنی خندہ پیشانی کے ہیں اسی طرح آگے لفظ فضلتہ کو صاحب عون نے بضم الفاء ضبط کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں یہ لفظ بفتح الفاء ہے، کس ضبط فی البذل، البتہ فضالہ بضم الفاء ہے۔

۵۔ حدثنا عمرو بن علی الباہلی، قولہ ثم غسل مرفعا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں غسل کفین سے ابتداء فرماتے اس کے بعد غسل مرفع فرماتے، دراصل اس سے مراد استنجاء بالماء ہے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے یہ مرفع کی جمع ہے، مرفع کہتے ہیں مغابن و مطاوی بدن کو یعنی مواضع غرق و دسج بدن کا وہ حصہ جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے جیسے بطین اور اصول فخذین اور یہاں اس سے مراد فرج اور اصول فخذین ہے ایک روایت میں ہے اذا التقى الوضغان وجب الغسل ای الفرجان والختان۔

قولہ و افاض عليه الماء اس روایت کے الفاظ میں یہاں کچھ گڑبڑ معلوم ہوتی ہے حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر روایت کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے، بندہ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت نے بھی احتمالاً بیان فرمایا ہے، علیہ کی ضمیر تاویل مذکور مرفع کی طرف راجع ہے اور یہاں تک استنجاء کا بیان پورا ہوا۔ آگے فاذا اتقاہما میں غسل یدین کا ذکر ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً آپ نے غسل مرفع یعنی استنجاء بالماء فرمایا اس کے بعد پھر غسل یدین کیا اور نایت تنظیف کے لئے اپنے ہاتھوں کو دیوار یعنی مٹی سے رگڑا اس صورت میں عبارت میں تقدیم و تاخیر ماننے کی ضرورت نہیں۔

۶۔ حدثنا مسدد بن مسرهد۔ قولہ ثم تيمم ناحتی ناحتی الا یہ ہے حضرت میمونہؓ کی وہ روایت جس میں تاخیر غسل قدین کی تصریح ہے۔

## تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فنأولته المندیل فلعلمواخذہ حضرت میمونہؓ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رومال پیش کیا مگر

آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقة ینشف بها بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قوماً مسح وجہہ بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے جس کو علامہ جزیری نے ہنایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقة ینشف بها غسالة وجہہ، اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کتا ہے صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب ففض الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اغسل کوبجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا۔ اور امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمائی نے امام نووی سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، ۱۔ اصح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے ۲۔ تنشیف مکروہ ہے ۳۔ مباح ہے ۴۔ مستحب ہے ۵۔ مکروہ فی الصیۃ دون الشتر، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابو حنیفہؒ جو امام مالکؒ و امام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں رائج قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خان نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بخیر صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گواحدیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ ماضیہؒ کو کب میں لکھتے ہیں کہ صاحب در مختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدین نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کہ کتب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمدؒ کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل للاباس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں ویو قول ابی حنیفہؒ علامہ سندھی منفی حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاهر ان مباح ان لم یفرض الی الکبیر اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ بہر کیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے

لہ تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ حنابلہ کے یہاں تنشیف مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں رائج قول کی بناء پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے، اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیب و امام زہری سے کراہت تنشیف نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے الوضوء یؤذن یعنی ما۔ وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہو گا لہذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انھوں نے منسوب کیا ہے ابن عمر اور ابن ابی لیلیٰ کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباس کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے الوضوء یؤذن اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے مسح سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر مسح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہر حال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہوا سے تو خشک ہونا ہی ہے اور نقص نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور ترک آثار عبادت میں سے ہے لہذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قولہ وجعل ینقض الماء عن جسده یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو ویسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفا فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفض کی ممانعت وارد ہے یعنی لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانہما روح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

**وضوء کے بعد نفض الیدین کی بحث** | جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تنشیف جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفض الیدین، نفض الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نووی فرماتے ہیں ہمارا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفض مستحب اور ادنیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نووی نے اسی کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانی نے ترجمہ بخاری باب نفض الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک ادنیٰ ہے اس لئے کہ نفض میں تبری من العوادة کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار نے عدم نفض الیدین کو مندوبات وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل المحل المفہم میں مذکور ہے، نیز اس میں حضرت گنگوہی کی بعض تمقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفض الیدین آیا ہے اس سے مراد ہے انہ جعل یشی مسترسلاً ید یہ فیقطر الماء من ید یہ بنسبہ یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیلّا چھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفض الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ مذکور ذلک لا یجزم ابو داؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعی سے ذکر کیا تو انھوں نے اس حدیث کو سننے کے بعد

فرمایا کہ ان الایرون بالمندیل باسٹا الخ یعنی بلا مطلق استعمال مندیل میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ مکر وہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے  
 قال ابو داؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شرح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے  
 استاذ عبد اللہ بن داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں اعش اور ابراہیم کے درمیان سوال و جواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو  
 اچھی طرح یاد ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا متعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت یسویہؓ  
 کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال و جواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے اور دوسرا  
 احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کا نوا یکو ہون العادة (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے  
 استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکو ہون العادة سے یکو ہون للعادة ہے تو اس پر انھوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیکن  
 میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفا کر لیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال  
 لکھے ہیں

۸۔ حدثنا الحسين بن عيسى الغراساني — قوله يغفر غبده اليمنى على اليسرى سبع مرار حضرت ابن عباسؓ  
 بتدر غسل میں سات بار ہاتھ دھوا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث  
 تثلیث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے  
 اس لئے کہ اس کی سند میں شعبۃ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹۔ حدثنا قتیبہ بن سعید — قوله كانت الصلوة خمسين الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت  
 سات بار اور ثوب نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے  
 یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا نمازیں  
 تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسراء میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس  
 میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا اور کسی وقت۔

ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ | اس حدیث میں ثوب نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ  
 ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک

بار دھونا کافی ہے اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار  
 کافی ہے، معنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العزلیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات  
 کا سات بار دھونا ضروری ہے اور تخفیف کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں دو رخ کلب کے  
 حلسہ میں ایک روایت میں تطہیر انا رثلثا وارد ہوا ہے نیز استیقاظ من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد  
 ہے جبکہ وہاں صرف احتمال نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق ادنیٰ ہو گا، اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سندیں ایوب بن جابر اور عبداللہ بن معمر دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتنی یہ کہ رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہو جائے تب کپڑا پاک ہو گا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرتبہ کا ہے اور نجاست مرتبہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ ہو گا طہارت حاصل نہو گی۔

۱۰۔ حدثنا منصور بن علی — قوله ان تحت كل شعرة جنابة الا خطابی کہتے ہیں بعض علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاق واجب ہے کیونکہ داخل انف میں بال ہوتے ہیں اور انقلوا البشی جو آگے آرہا ہے اس سے لے کر سبب مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشر صادق آتا ہے مگر خطابی نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق ما ظہر من البدن پر ہوتا ہے اور داخل فم کو اذمتہ سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخل فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مضر نہیں، میں کہتا ہوں خطابی نے جو یہ بات کہی کہ داخل فم کو اذمتہ کہتے ہیں اس پر حضرت نے بدل میں اور صاحب منہل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے کما قال المصنف اس لئے کہ اس کی سند میں حارث بن وجیہ ہیں (ذیل وجہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله قال علي فمن شر عادية رأسي الخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اسی خطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کرتا ہے وكان يجتر شعرة رضي الله عنه

**التفضيل بين حلق الرأس واتخاذ الشعر** | علامہ طیبی نے اس حدیث سے سنیت حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاری اور شیخ ابن حجر گئی نے اس کو رد کیا ہے

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادت شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ مٹانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہذا یہ تو سنت علوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیہ بدل میں ابن قتادہ غلبی سے نقل کیا ہے کہ اتخاذ شعر افضل ہے ازالہ شعر سے اور حلق رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکر وہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سبأ هو التخليق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنف نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

## (۱) بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغَسْلِ

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضو کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر واکبر دونوں لاحق ہوں اس پر وضو اور غسل دونوں واجب ہے اگر وضو قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضو بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضو کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضو واجب ہے۔

## (۲) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغَسْلِ

عورت کے بال اگر مضمفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض مضمفور مطلقاً ضروری ہے امام نوویؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض مضمفور واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنا بلہ کے یہاں غسل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسل جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصول شعر تک پہنچ جائے (کہا فی نيل المأرب والمهمل وغيرهما) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاووسؒ کا۔ ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضمفور ہوں تو صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو ترک کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کلی شعرة جنابة کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوعہ ہے جو دارقطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح ایچدی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر مضمفور ہوں تو ان کو کھولنا اور اشارہ شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی نہیں بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی دیکذا فی ہامش الکوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلیست شرأئسہ فلیغسلہ۔

۱- حدثنا زهير بن حرب — قولنا وقال زهير انها قالت الخ اس حديث کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں زہیر اور ابن السرح جن کا نام احمد بن عمرو بن السرح ہے ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن السرح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی امراۃ من المسلمین ہے اور زہیر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی خود ام سلمہ ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے — جیسا کہ اس کے بعد آنے والی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی خدمت میں ایک عورت آئیں اور انھوں نے اپنا عرض حال کیا اس پر ام سلمہ نے حضور سے ان کے لئے مسئلہ دریافت کیا اس روایت سے معلوم ہوا سوال کرنے والی تو ام سلمہ ہی ہیں لیکن ان کا سوال اپنے لئے نہ تھا بلکہ اس امراۃ کے لئے تھا لہذا جس روایت میں سوال کی نسبت ام سلمہ کی طرف کی گئی وہ حقیقت ہے جس میں امراۃ کی طرف نسبت کی گئی وہ مجاز ہے لیکن بندہ کو اس میں یہ غلطی ہے کہ انی امراۃ اشد ضغردا سى کا مصداق کون ہے؟ چوٹی کو کسکر باندھنے والی کون ہیں؟ اگر امراۃ من المسلمین ہے تو ام سلمہ کا بوقت سوال یہ کہنا انی امراۃ اشد ضغردا سى کہاں صحیح ہوگا اور اگر اس کا مصداق خود ام سلمہ ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں صحیح ہوگا کہ انھوں نے امراۃ من المسلمین کے لئے سوال کیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے والی خود امراۃ من المسلمین ہی ہیں، بعد میں سوچنے سے اس غلطی کا دفعیہ بھی ذہن میں آیا وہ یہ کہ اس کا مصداق تو امراۃ من المسلمین ہی ہے لیکن سوال کرنے والی ام سلمہ ہیں اور ان کا یہ کلام بطریق حکایت عن الغير کے ہے یعنی انھوں نے حضور سے اس طور پر سوال کیا کہ ایک عورت میرے پاس آئی جس نے اپنے بارے میں یہ کہا لیکن رادی نے روایت میں اجمال سے کام لیا۔

تولدت انی امراۃ اشد ضغردا سى یہ لفظ یا تو بفتح الضاد وسكون الفار ہے اس صورت میں یہ مصدر ہوگا اور یا بغضین ہے اس صورت میں یہ ضمیرہ کی جمع ہوگی یعنی میری عادت یہ ہے کہ اپنے سر کے بالوں کو کسکر باندھتی ہوں، کیا غسل جنات کے وقت ان کو کھولوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا تین لپ پانی ان پر بہا دینا کافی ہے اور اس سے اگلی روایت میں ہے و اغننى قودنك عند كل حضنة یعنی ہر مرتبہ بالوں کو چوڑنا اور دبانا بھی ضروری ہے تاکہ پانی اندر تک پہنچ سکے۔

۲- حدثنا احمد بن عمرو بن السرح — قولنا عن اسلمة عن المقبري الخ یہ پہلی حدیث ہی کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں مقبری سے روایت کرنے والے ایوب تھے اور یہاں پر اسامہ ہیں، مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں پہلی سند میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں مقبری اور ام سلمہ کے درمیان عبداللہ بن رافع کا واسطہ تھا اور یہ روایت بلا واسطہ ہے مصنف نے دونوں طریق ذکر کر دیئے ہیں کسی ایک کی ترجیح نہیں بیان کی، اور امام بیہقی نے واسطہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، امام بیہقی ایوب کے بارے میں فرماتے ہیں وقد حفظ في اسنادة ما لم يحفظه اسامة بن زيد

۳- حدثنا عثمان بن ابی شبيبہ — قولنا اخذت ثلث حفنات الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہمارا معمول غسل جنابت میں یہ تھا کہ یکے بعد دیگرے تین لپ پانی اپنے سر پر بہا تیں اور پھر اس کے بعد ایک چلو پانی سر کی دائیں جانب اور ایک چلو پانی بائیں جانب ڈالتیں، لہذا کل مجموعہ ثلث حفنات اور غرقتین ہوا۔



۴۔ حدثنا نصر بن علی — قولہ قالت کنا نغسل، وعلینا الضماد، ضمد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لپیپ کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور مل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منتشر نہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضمد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالت احرام و حالت غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، معنیٰ نے اس حدیث سے عدم نقض منقار پر استدلال کیا اس لئے کہ ضمد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولنا جائے

**شرح حدیث** | اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بذل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب: باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمیٰ میں آرہی ہے۔

۵۔ حدثنا محمد بن عوف قال قوامت فی اصل اسماعیل الخ اصل اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور صحیفہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسوعات و مریات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو ابن اب بیان کردہ ہوں وہ میں نے براہ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل و جادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سماع کی، لیکن سماع براہ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نقض شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

## باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمیٰ

خطمی مشہور بکسر الخا ہے اور فتح خا کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو داؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہار نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو مار خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو میری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً مار خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھرتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدیثنا محمد بن جعفر بن زیاد — قولہ جیتزئ بذالک، ولا یصب علیہ الماء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو مار خطمی سے دھونے پر اکتفا فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

مار مخلوط بشی طاہر سے وضو اور غسل میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک مار مخلوط بشی طاہر سے وضو یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا، ہمارے فیہ اثر العین جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں مار سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت والی روایت کا لحاظ نے شافعیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، یہ امام شافعی وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہو جاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم سائل ہے، موت سے ناپاک ہو جاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر نالہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ مار خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

## باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء

عن عائشہ فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چند بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھرتے تھے، اس مار کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تنظیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

## بَابُ فِي مَوَازِيهِ الْحَائِضِ وَمَجَامِعَتِهَا

(ج)

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہن بہن بہن، مجامعت سے مراد مسکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع  
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله ان اليهود کانت اذا احاضت منهن المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ  
عورت کے ساتھ حالت حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے  
اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سلسلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یستولونک عن المحیض الخ  
قوله اصنعوا کل شیء الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے  
ظاہرہ باقی انواع مباشرت جائز ہیں۔

شرح حدیث میں شرح کی رائے کا اختلاف | قوله افلا تنکحون فی المحیض، اسید بن خفیر اور عباد  
ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ میگوئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات  
میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان  
یہود بے بہبود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا تنکحون کے افلا یجامعون وارد ہے اور اس کی شرح  
لاعلیٰ قاری نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ  
کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مسکنت (ان کے ساتھ رہن بہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ  
یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن و تشنیع سے بچ سکیں، حضرت بادل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت  
سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی  
کی مراد وہ ہے جو شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں یہ کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ ہے جو یہاں  
ابوداؤد میں ہے لیکن اس کے باوجود الکو کب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہی کے  
نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نفس نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنیں کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح  
میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے تحریر فرمایا کہ فلا تنکحون وطی کے معنی  
میں متعین ہے بخلاف لفظ افلا یجامعون کے وہ بیشک معنیں کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ  
ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہوگا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔  
 قوله فتعرج وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور غصہ کی وجہ سے  
 متغیر ہو گیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے،  
 ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلاف اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی  
 تنبیہ اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ لبن میں شریک  
 کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قوله لم يجد عليهما یہ مؤجدہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وجد یجد کا مصدر وجود بھی آتا ہے  
 جسکے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲۔ حدثنا مسدد۔ قوله كنت اتعرق العظم وانا حائض حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے  
 گوشت کو کھاتی جبکہ میں حائض ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوشن  
 فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمال الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود  
 ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ وہ عورت سے زمانہ حیض میں اظہارِ نفرت کرتے تھے۔

تعرق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے كنت اتعرق العرق عسرق اور  
 عراق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالایا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لم باقی ہو اور جس سے لم اتار لیا  
 گیا، جو وہ عراق ہے۔

## باب فی الحائض تناول من المسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے  
 تو پھر تناول بضم التاء ہوگا جس کے معنی عطار کرنے کے ہیں۔

قوله فاد لینی الخمرۃ من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ  
 سے اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بولیا  
 دیدو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حصیر ہوگا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ  
 من المسجد حال واقع ہے الخمرۃ سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہ اٹھا کر مجھ کو دیدو، اس صورت میں  
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم سوں گے خارج مسجد اور حصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے فاد لینی

ہے یا قال سے، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا یہ بوریہ مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدہ و اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ بوریہ مجھے اٹھا دو، اور ہر کیف دونوں ہی صورتوں میں مائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتی ہے کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

**لفظ حدیث کی تحقیق اور اس میں شراح کا اختلاف** | قولنا ان حیضتک لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب مصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں تو حالت حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شراح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضہ بکسر الحمار ہے یا بفتح الحمار، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحمار ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو حائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حیضہ بفتح الحمار کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ در سنت وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے کہیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو حائض نہیں کہا جاتا، علیٰ ہذا القیاس جنی شخص کے ید یا کسی اور عضو کو جنی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموع جسم پر ہوگا۔

## باب فی الحائض لا تقضی الصلوٰۃ

(ج)

مسئلہ اہلسنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضاء صلوٰۃ کے قائل ہیں صحابہ میں سے حضرت سمرہ بن جندب کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ان پر نیک فرمائی تب وہ رک گئے جیسا کہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت الغفشاء میں یہ روایت آرہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہو تو فرض مکرر اور دوگنا ہو جائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — فقالت احروریۃ انت حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کے نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انہوں نے یہ فرمایا۔

لفظ **حَرُورِیہ** اور **اس نسبت کی تشریح** | حروریۃ نسبت نہیہ حرور کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریہ ہے حضرت عائشہؓ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریہ کی طرف منسوب کر کے حروری کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت عائشہؓ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقع پر مسند حکیم میں حضرت علیؓ سے ناراض ہو کر علیدہ ہو گئے تھے اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کر لیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام نہروان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہروان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعہ فرقة خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جو کہ یقیناً ایک بدین فرقة ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں تردد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة اس بنا پر حضرت عائشہؓ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

## باب فی ایتان الحائض

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالۃ الحيض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سوچنا چاہئے کہ وطی فی حالۃ الحيض بالاجماع حرام ہے، نص قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستحل کی تکفیر کیا نیکی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ دلی فی حالتہ الحیض قیح لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استحباب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور بھی مذہب ہے حسن بصری، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

نیز جانتا چاہئے کہ حدیث میں جو لفظ اؤ وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمد کے نزدیک تخیسیر کے لئے ہے (کافی الروض المریح) اور امام شافعی کے نزدیک تنویل کے لئے ہے لہذا قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں دلی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں دلی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم احمر ہے تو ایک دینار اور اگر اصفر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصفر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اول و آخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں محبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱۔ حدثنا مسدد — قوله قال ابو داؤد و هكذا الرواية الصحيحة اس روایت کو صحاح اس دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخمسی دینار آ رہا ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن الصباح البزار — قوله وهذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں مصنف معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو راوی مسلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دو راوی ساقط ہیں وہ عبد الحمید کے بعد کے ہیں، وہ دو راوی کون ہیں؟ مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے ابن داسر کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبد الحمید بن عبد الرحمن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبد الحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہذا یہ روایت نسخہ ابن داسر کے اعتبار سے صرف منقطع ہے، ہمارا نسخہ جو ابو علیؑ کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

نیز بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرأة ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت مسٹر کو بجائے دینار یا نصف دینار کے دو فحش دینار تصدق کا جو حکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلی میں اس عورت کے بارے میں ہے اسٹھا کانت نکرة الرجل کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے دہلی اس حالت میں یہ سمجھ کر لی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

## بَابُ فِي الرَّجُلِ يَصِيبُ مِنْهَا مَا دُونَ الْجَمَاعِ

مباشرتِ حائض کے انواع اور  
جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فیما فوق السرة و تحت الركبة باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ابن عباسؓ اور عبیدہ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت بین السرة والركبة سوى القبل والدمبر مختلف فیہ ہے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قول امج و اشہر جہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سب اشرا کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نوویؒ نے قول جواز ہی کو قول مختار اور سن حیث الدلیل اقوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینیؒ نے بھی اس کو اقوی لکھا ہے، تجوزین یعنی امام احمدؒ و امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوعہ عنہما کل شیء الا انکاح ہے جو صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے، آئینین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشی المرأة من نساء دہی حائض اذا کان علیہا انزال، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یا مرأحد انا اذا کانت حائضاً ان تنزدر شعریضاً جمعاً اور تجوزین، ان آثار کی روایات کو استحباب اور توریع پر محمول کرتے ہیں۔  
تنبیہ :- جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انھوں نے امام محمد کے قول کو

حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڑے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں، بڑھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمدؒ چونکہ امام ابو یوسف سے چھوٹے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زنا سب سے مؤخر ہیں، غالباً اس وجہ سے ان دو کو جوان فرمایا۔



ترجیح دی ہے، حضرت شیخ حاشیہ اوجز میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق المجد نے بھی امام طحاوی سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاوی نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انہوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

### لفظ حدیث پر قاعدہ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲- حدثنا مسلم بن ابراہیم — قوله یا مراحدا اذا كانت جائزاً ان تتوزر لفظ تنذر کے سلسلہ میں شروع حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ

کے اعتبار سے ان تا تذر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر استزار ہے اور فار افعال کو تار سے بدل کر تار میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور اشکال میں گویا ہی ہوا ہے لیکن اہل صرف نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شرح نے جن میں ابن ہشام، زنجری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظر کر سوچ دیں جیسے اشکل اور اشمون کما فی فواءۃ خلیفۃ الذی اتمن ہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، حضرت عائشہ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہ بذات خود حجت ہے، لہذا من فصحاء العرب، علامہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کو فین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہمارے استاد محرم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد صرف و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصلائے عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

### ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

۳- حدثنا مسدد — قوله نیت فی الشعار الواحد وانما الخاض فان اصابه منی شئی غسل مکانہ ولم یعدہ لائم

صلی فیہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گزارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف، اسی جگہ کو دھوتے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے۔ آگے روایت میں ہے ثم صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آرہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس لئے حضرت بذل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماقبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسک کے نسخے سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ شرعی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداؤد کی کتاب النکاح میں آرہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے ہمارے استاد محترم حضرت مولانا اسعد اللہ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں اور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملہ اولیٰ میں شمار مذکور ہے اور جملہ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شمار ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگ جائی تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں شریعت میں ضرورتاً وہی جگہ درست ہو جائیگا قولہ وَلَعَدَّكَ یہ تعذیب کے وزن پر ہے عدا بعد سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تجاوز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۲۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ انہا سالت الخ مضمون حدیث یہ ہے عمارۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری بھوپھی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اور اس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعت مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور معلیٰ یعنی نماز پڑھنے کی جو جگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، ادھر میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچتی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹا لو، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اچھی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرما ہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرت مائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے معصیت نے ترجمہ منفرد کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الاقرمیتی ہیں جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ دام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعت مع الحائض احادیث صحیحہ سے ثابت نہ ہے بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کچھ تو ناجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آہی چکا۔

## حدیث محتاج تاویل ہے

۵۔ حدیثنا سعید بن عبد الجبار۔۔۔ قولہ کنت اذا حضرت نزلت عن المثال

علی المصیبر الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے حیض آتا تو میں فراسش سے

(جوان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی، اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہ ہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جلتے۔ یہ حدیث احادیث صحیحہ نیز اس باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے، لہذا اس کو یا تو ان احادیث سے سنو خ مانا جائے یا مودل اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع، ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابوالیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو انوارِ مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباس کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۷۔ حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ۔۔۔ قولہ یا مرنانی فوج حیضنا الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کر لیں، اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوج کے لفظ خود آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانہ حیض میں حیض کی کثرت و شدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گزرتے جاتے ہیں اس میں کمی موتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہؓ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانہ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانہ حیض میں بھی فرمایا کرتے تھے۔

قولہ وایکم یصلت اربہ، ارب بکسر الالف اور ارب بفتحین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ ارب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ فرمادی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانہ حیض میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شراح نے حضرت عائشہؓ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو احتیاط کرنی چاہیے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہ ہوگی بطریق اولیٰ ہوگی۔

## (۹۰) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَسْتَحَاضُ

وَمَنْ قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْاَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ

استحاضہ کی روایات میں مصنف کا اہتمام اور ان روایات کا تعدد انواع یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتداء ہو رہی ہے، حضرت امام بخاری نے اولاً حیض سے متعلق چند ابواب و احکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابو داؤد اور اسی طرح امام مسلم نے ابتداء استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جاننا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابو داؤد نے بیان کیا ہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنف نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمیز مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوٰتین بغسل اور بعض میں غسل لكل صلوٰۃ اور بعض میں ظہری ظہر ہے اور بعض میں من ظہری ظہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور غلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں ردالی العادة کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمیز کا، حضرت شیخ نور اللہ مقدمہ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایات مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال و غلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابو داؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ غلجانات رفع ہو جائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی الشرح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سر در روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنف کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا حل دشوار نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی آنکھوں حدیث حدیثنا جو یوسف بن موسیٰ میں ایک مقام خاص طور سے قابل اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہو جائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع | استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے دھمی دم يخرج من المرأة في غير اوقاتها المعتادة والمعينة یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأۃ سے جاری ہوتا ہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتا ہے

یعنی الوان دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود و احمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اسفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلاف حیض کے کہ وہ قمر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لفظ سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی پہنچے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علما نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغہ معروف استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاض المرأة اور استحاضہ بصیغہ مجہول استیضت المرأة ان میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے فکانہ امر جہل سببیہ بخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو سن حیث الفقه والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوال ائمہ معلوم کئے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لب لباب نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوپر میں معنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا حیض واستحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمہ، حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں ہمیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔ استحاضہ کی انواع خفیہ کے یہاں تین ہیں، التبتہ، المتعادہ، المتغیرہ لیکن مجموعہ مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ نے اوپر مسالک میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلاف ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اس بات میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع استحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرة بالعادة اور ایک العبرة بالتیمیز خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الالوان یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو نمیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الوان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں برابر میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جہور علما عادت اور تمیز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور اختلاف کے یہاں تمیز باللون کوئی معیاری چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کئے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوپر میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جاسکتی ہے اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الانثیٰ سمجھئے۔

اول میزہ غیر معادہ یعنی عورت جس کو حیض وغیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو ایسی انثیٰ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔ ثانی معادہ غیر میزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا۔ مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظهار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت واستظهار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظهار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظهار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظهار صرف دو دن کا ہوگا، استظهار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔ ثالث غیر میزہ معادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فہا ورنہ حنفیہ اور امام احمد کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہا جائے گا اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمان حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معادہ وغیر میزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متعیرہ، متعیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اتل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثریت حیض — غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا انثیٰ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثریت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متعیرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متعیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرکی کرے پس اگر اس کی تحرکی کسی شئی پر واقع ہو جائے فہا، اور اگر تحرکی میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فتیٰ تردد بین حیض و طہر و دخول فی الحیض تنوذاً نکل صلوۃ ومتی ترددت بین حیض و طہر و دخول فی الطہر فتسل نکل صلوۃ، یعنی جب عورت کو حیض واستحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

۱۔ حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زر قانی فرماتے ہیں امع عند المالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جائے اور ابن قدامہ نے معنی میں حنا بلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتبہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانہ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم وضو لکل صلوٰۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانہ طہر میں داخل ہو رہی ہوں اور یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے۔

استحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمیز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو میزہ و معتادہ دونوں ہو اس میں امام احمدؒ ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ ایک طرف ہیں، گویا حنا بلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالکؒ کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استظهار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض انواع متحیرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوٰۃ ہے۔

**حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض و اکثر میں اختلافِئمہ** | جانتا چاہئے کہ استحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک

عند انقطاع الحیض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعیہ کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں صرف ایام سے، اور اس کے بعد پھر پورے ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضو ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبہ اور حنفیہ و حنا بلہ کے نزدیک وقت کل صلوٰۃ (حضرت شیخؒ اور جزی میں لکھتے ہیں بعض شراح کو وہم ہوا انھوں نے اس مسئلہ میں امام احمدؒ کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالکؒ کے نزدیک وضو مطلقاً واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ لواقض کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جانتا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت و اکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت عشرۃ ایام، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اقل حیض یوم و لیلة اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک لا حد لا قلة اور اکثر مدت سترہ یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذیؒ نے ائمہ ثلاثہ میںوں کا مسلک ایک ہی لکھا۔ ہے اقلہ یوم و لیلة و اکثرہ خمسۃ عشر یوماً۔

**احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمیز کا منشا** | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حنفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں

ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمیز کے بارے میں جو روایات مرتجح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ مشکوک فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ مرتجح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت مرتجح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایت عائشہؓ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں (اذا کان دم الحیضۃ فاندہم اسود یعرف یہ حدیث ابو داؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السامی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

مرتج نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحيضة فادعى الصلوة واذا ادبرت فاعتسلی جبہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال و ادبار کی روایات تمیز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں مرتج نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایات صحیحہ شہیرہ میں موجود ہے لہذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں مرتج ہیں ہی اقبال و ادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت و ادبرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور گذر جائیں اس کے ایام و تاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایت ضعیف ہے دوسرے درایت و عقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف بسا اوقات اختلاف اغذیہ و اختلاف دماغ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج حار اور کسی کا بارد اور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھتے کہ مصنف نے استحاضہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عبرۃ بالایام پر ہے اور تمیز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنف نے اقبال حیض و ادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنف نے تقریباً آٹھ ہریشیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنف نے ام سلمہؓ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کی ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالک ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں قحز بن جبر یہ، اس کے بعد مصنف نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے استحاضہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائضہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرآۃ کی تعین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرآۃ کی تعین فاطمہ بنت ابی حیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد و سبی (المرأۃ التي كانت استحيضت حماد بن زید عن (ایوب الخ۔



فائدہ کا:- جانتا چاہئے کہ امام ترمذیؒ اور امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق الاول ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی جہش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ بنت عتادہ تھیں اسی لئے ان کو ردالی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقیؒ کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کے زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں ردالی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقیؒ حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو اصح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا میزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے ملے

۶- حدثنا قتيبة بن سعيد - - قوله عن عائشة انها قالت ان ام حبيبة سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی جہش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں مخرج ہے۔

**موطأ کی روایت میں ایک ہم اور اس کی تحقیق** | اور یہ جو ابوداؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے یہی صحیح ہے بخلاف موطأ امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسرے تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود موطأ کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں چنانچہ شرح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو دہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراح موطأ نے موطأ کی روایت کو دہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ موطأ کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المومنین ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زینب بنت حارثہ

۱۔ آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استحاضہ کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں ردالی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جوام المؤمنین ہیں وہ بنت محش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں، قولہ قالت عائشہ خرائت من کثما ملان دما یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر ملا جلا اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام عادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد ظاہرہ، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابو داؤد و رواه قتيبة بين اضعاف حديث جعفر بن ربيعة في الحديث في الدنيا هذا الحديث اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثنار میں ذکر کیا اخیر میں گو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثنار اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنف دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر مذکور ہیں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاد قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اثنار میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ یقیناً تیسین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر یعنی تضعیف قرار دیا اور حاصن معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثنار اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا يوسف بن موسى - قوله حدثتني فاطمة بنت ابي جيث انهما اموت اسماء ان عروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماءؓ سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماءؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جانا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی زہری ہیں اور ان کا یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

قال ابو داؤد و رواه قتاده عن عروة الخ زواہ کی ضمیر مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق | منصوب کا مریج یہاں عبارت میں وراحتہ تو کہیں مذکور نہیں ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی الترجہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمہ الباب پر دال ہو۔ لہذا یہاں اس ضمیر کا مرجع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمہ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنف نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گزری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابو داؤد وزاد ابن عیینہ فی حدیث الزہری عن عمرۃ عن عائشة قالت ان ام حبیبۃ کانت تستغسل فی ہذا المقام مشکل اور من خزال الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولایہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا تقابل ہو رہا ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گزری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔ جانتا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنف کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی۔ ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنف نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے اوزاعی سے جس کو مصنف آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنف اس باب میں فرماتے ہیں قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث عن الزہری عن عروۃ وعمرۃ عن عائشة قالت استحضت ام حبیبۃ بنت جحش فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحیضۃ فمدعی الصلوۃ فانذا اذبرت فاغتسلی وصلی مصنف کے بیان کے مطابق اوزاعی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال دادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آہی چکا کہ اقبال ادبار محدثین کے یہاں تیسرے پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری غلطی اوزاعی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال دادبار

لہ غرض المصنف ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزہری الی فی قصۃ ام حبیبۃ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکر ہا فیہ فقد وہم، نعم ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمہ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ ماسا فی عند المصنف فی الباب الآتی۔

واما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض فی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ راسا بل فی روایۃ الزہری فی قصۃہا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، علی ہذا الغرض لا یرد شی من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشرح، نکلام المصنف مضبوط محفوظا من الوهم والخطا ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گویا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معتادہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور اوزاعی کی روایت کے مطابق علی اصلاح المحدثین ان کو حمیزہ قرار دیا گیا۔

**الصحيح من رواية الزهري في قصة ام حبيبہ عند المصنف** | اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس

روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان هذه ليست بالحميزة ولكن هذا عرق ناغتلى وصلی، نہ اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جانتے چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکثی قدس ما کانت تجلس حیفثک بھی وارد ہے قال ابرو اؤ هذا وهو من ابن عیینہ لیس هذا فی حدیث الحفاظ عن الزهري اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الاما ذکر سہیل بن ابی صالح مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی عیسیٰ کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل بن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

لہ حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انہوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہر حال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گویا صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح فرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، ذکر حرف الاول للاخو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے ایسی ذکر ایام غلط ہے، ہاں زہری کی وہ روایت جس کو ہسیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنف کی بات بالکل واضح ہے، بحمد اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب ہنسل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنف کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذل میں مصنف کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنف حضرت کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنف کا یہ دعوئے تفرؤد صحیح نہیں بلکہ اس زیادتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فسق بین المعینین کا اعتراف خود حضرت نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آ رہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی خلیجان کی بات نہیں رہی قولہ وقد روی الحمیدی هذا الحديث عن ابن عیینہ لعید کوفیہ تدعی الصلوة ایام آخر اشہا مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ وروی قسیر بنت عمرو الخ۔ وقال عبد الرحمن بن القاسم الخ۔ وروی أبو بشر جعفر بن ابی وحشیہ الخ۔ وروی شریک الخ۔ عن ابی الیقظان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضة تدعی الصلوة ایام آخر اشہا الخ۔ وروی العللاء بن المسیب الخ۔ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ مصنف کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

اے آپ کو یاد ہو گا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی میسب میرہ ہیں نہ کہ معادہ (البتہ ام حبیبہ معادہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معادہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقی یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ ہسیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہل ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معادہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقی نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۲۔

اے مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بذل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی جحش کے قصہ میں ہے لیکن مصنف علامہ بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔  
قولہ وروی سعید بن جبیر الخ یہاں سے مصنف نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا اور بہت سے تابعین حسن بصریؒ، سعید بن السیب عطار، مکحول، ابراہیم نخعی، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

**کیا امہات المؤمنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟** | مصنف نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سودة استعیضت یہ سودة بنت زمعم ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواجِ مطہرات مستحاضہ ہوتی ہیں اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزی نے امہات المؤمنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخ او جزیں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزی نے جوازِ زوجہ مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات صحیحہ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے، آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنف نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہؓ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ دالی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخ نے اجزیں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن العربیؒ علامہ سیوطیؒ اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبد البر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المؤمنین کو کبھی کبھی آتا تھا فاشد کا۔ جانتا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایات حدیثیہ میں ذکر آتا ہے، ام حبیبہ، حمزہ، زینب علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کلہن مستحاضن، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آ رہا ہے انہا استعیضت سبع سنین۔

### باب من قال اذا قبلت الحيضة قدع الصلوة

یہاں پر اختلاف نسخ ہے، بذل الجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آرہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدیثنا احمد بن یونس الخ اور حدیثنا القعنبنی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے!

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمیز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمہ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمیز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمیز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنف کی مراد اس ترجمہ ثانیہ سے صریح تمیز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنف نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدیثنا احمد بن یونس - قوله هشام بن عروة عن عروۃ عن عائشة قالت ان فاطمة بنت ابی حنیس الخ حضرت عائشہ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہوتا ہے، لہذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ میزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی وترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدیثنا القعنبنی - قوله فاذا ذهب قدسها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گزر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لون دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جا رہا ہے فاذا ذهب قدسها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبال حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبار الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ شیخ فی اللادجر۔

۳- حدیثنا ابن ابی عقیل و محمد بن سلمۃ المصنیان، زہری کی وہ روایت جوام حبیب کے سلسلہ میں ہے جو عبد الصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه لیست بالحیضۃ وکن هذا عرف فاعتسلت وصلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق | اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا

ہے لہذا اجد ذکوة فی شی من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعة میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچ کر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب سنن نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبد الغنی ابن رفاع لکھا ہے اور لکھا ہے روى عنه الطحاوی میں آتا ہوں کہ ابن رسلان نے جو تعین کی ہے وہ بھی مختل ہے اس لئے کہ عبد الغنی بھی امام ابوداؤد کے ساتھ ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبد الغنی بن رفاع کے نام پر ابوداؤد کا رمز بنایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب النہد کے باب الرجم میں عبد الغنی بن رفاع سے ایک روایت آ رہی ہے جو دیکھنا چاہیے دیکھ لے۔

قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث ان اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خامی تفصیل سے گذر چکا، قال ابوداؤد و انما هذا لفظ حدیث هشام بن عروة عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال دادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جو ام حبیدہ کے سلسلہ میں ہے، ہاں یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصۃ فاطمہ اسی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتدا وحدثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینہ فیہ ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جن طرح اوزاعی نے اس حدیث میں دہرائی ایک زیادتی ذکر کر دی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیسا کہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قوله وحدث محمد بن عمرو عن الزہری فیہ شیئ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متضلاً آ رہی ہے، مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اس کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میں یہ ہے اذا کان دم المیضۃ فان دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال دادبار کو ذکر کیا اور محمد بن عمرو کے نزدیک اقبال دادبار تمیز اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحتاً ہے۔

۵۔ قال ابوداؤد قال ابن المشی ثنابہ ابن ابی عدی من کتابہ ہکذا اثر ثنابہ بعد حفظ الخ او پر سند میں ابن المشی کے استاذ ابی عدی ہیں، ابن المشی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاد ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انھوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کر دیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عسرة ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الکلام علی قولہ فان دم اسود یعرف | جانتا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبار لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند



میں اختلاف واضطراب مصنف نے خود ہی بیان کر دیا، چنانچہ شوکانی کہتے ہیں وقد ضعف الحديث ابو داود اور امام نسائی نے بھی اس پر کلام کیا ہے وہ یہ کہ فائدہ دم اسود کو ابن ابی عدی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا بعد مذکور احمد منہم ما ذکرہ ابن ابی عدی اور امام طحاوی نے مشکل الآثار میں فرمایا انه مدرج اسی طرح حضرت شیخ اوجیز میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ علامہ ابوالولید الباجی نے اس کا اقرار کیا ہے اور شوکانی لکھتے ہیں کہ امام ابو حاتم رازی نے اسکو منکر قرار دیا اور صاحب الجوزہ النقی کہتے ہیں کہ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل میں ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، فقال منکر اور ابن القطان فرماتے ہیں، غندی منقطع۔ اسکے بعد مصنف نے بہت سی روایات تعلقاً ذکر کی ہیں، بعض سے عبرۃ بالایام معلوم ہوتا ہے اور بعض سے تمیز اور بعض سے استنبہار۔

قال ابو داود وروی یونس عن الحسن الخ۔ اس تعلق میں استنبہار مذکور ہے، حسن بصری انقطاع حیض کے بعد ایک یا دو دن استنبہار کے قائل ہیں۔ یہ ہمارے یہاں پہلے بالتفصیل گزر چکا کہ امام مالک بھی استنبہار کے قائل ہیں وقال الیثمی عن قتادہ۔ قال الیثمی فجعلت انقص حتی بلغت یومین الخ قتادہ چونکہ تیمی کے استاذ ہیں اور وہ پانچ دن تک استنبہار کے قائل تھے، تیمی کہتے ہیں کہ میں ان سے استنبہار کے ایام میں کمی کا سوال کرتا رہا یہاں تک کہ وہ پانچ سے نیچے اتر کر دو پر آگئے اور کہا کہ دو دن تو استنبہار کے لئے ضروری ہیں۔

۶۔ حدثنا زهير بن حرب۔ قوله عن حمزة بنت جحش قالت كنت استحاض حیضہ كثيرة شدید الخ میں اختلاف ہے کہ حمزہ بنت جحش اور ام حبیبہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ صحیح۔ یہی ہے کہ الگ الگ ہیں۔

قوله فقال انعت لك الكوسف، کوسف قطن کو کہتے ہیں جو رطوبت کو جذب کر لیتی ہے اور خصوصاً جبکہ کہنے ہو جس کو روڑ کہتے ہیں، قال فتجسمی یعنی آپ نے فرمایا کہ وضع کوسف کے بعد اس مقام کو ایک دوسری پٹی سے اس طرح باندھ لو جس طرح جانور کے منہ کو لگام سے باندھ دیتے ہیں، لجام معرب ہے لگام کا، اس پر حمزہ نے کہا هو اکثر من ذلك آپ نے فرمایا پھر ایک اور کپڑے کا اضافہ کر لو، انھوں نے کہا انما اشج شجاً جزئیں نیست کہ میں بہرہی ہوں بہنا، مبالغہ کہتی ہیں کہ میری ساری جان کا خون بن گیا اور گویا میں خود بہرہی ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا سأمرک بأمورین یعنی میں تمکو دو باتوں کا حکم کرتا ہوں اس میں سے جس کو بھی اختیار کر دگی کافی ہوگا۔

قوله انما هذه ركضة من ركضات الشيطان، ركضة بمعنی ایڑ مارنا، اس میں دونوں احتمال ہیں، حقیقت یہ بھی محمول ہو سکتا ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے بعد شیطان اس کو مس کرتا ہے یعنی چونکا مارتا ہے

جس سے وہ چلاتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد وسوسہ ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ سے مانع نہیں۔

قوله فتحيض ستة ايام (و سبعة ايام) یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ معتادہ تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ ستھرہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحریر کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحریر واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کریں گی اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قال ابن رسلان) حضرت شیخؒ ہاشم بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہقی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابی کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اوشک راوی ہے۔

قوله في عدم الله، یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم اللہ بمعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں تجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سودہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (کذا في النون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحریر کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے متعلق ہے، اور عدم اللہ لکھا یہ ہے، ماہو الصواب الموافقة للواقع، اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحریر کر لے ماہو الصواب، کی یعنی صحیح اندازہ لگائے چھ یا سات جو نسا بھی ہو۔

قوله فان قويت على ان تؤمضى الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کر دوں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحریر کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات، روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا،۔

عجب الامر من الی کے مطالب | قوله وهذا اعجب لامرین الخ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دو باتوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اسم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوٰتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاریؒ، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ ہے جس کا ذکر کو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے۔ کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب یعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تحرک کے بعد پورے ماہ میں ہر ایک بار غسل کرنا، اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے مہینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوٰتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی فوراً شرم قدہ نے بھی پسند فرمایا تھا، اور اس مطلب کی تحسین کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیہ کو کب میں لکھا ہے، میں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جانتا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب عون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن انہوں نے اعجب ہونے کی لم دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والا جر علی قدر المشقة والبنی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت ترمذی سہارنپوری نے بذل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کا مقابل غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابو داؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انہوں نے اگلا باب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جیسا، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیث حسنہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں جمع بین الصلوٰتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولیٰ ہے نسبت جمع بین الصلوٰتین لاجل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے اس کو غلط ظاہر قرار دیا ہے۔

### باب مَا رَوَىٰ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

مرقاة میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱۔ حدثنا ابن عقیل — قوله قالت عائشة فکانت تغتسل فی مویک — یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہوئی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا عللاً تھا۔

۵۔ حدثنا ہناد بن السری — قوله فا مرها بالغسل لکل صلوٰۃ جانتا چاہئے کہ یہ ترجمہ الباب غسل لکل صلوٰۃ پر ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوٰۃ مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوٰۃ کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار نہری پر ہے، اور نہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمرو بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوٰۃ کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوٰۃ کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً مذکور ہے، لہذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر رواۃ نے غسل لکل صلوٰۃ کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحق کے طریق میں ہے اور وہ مشکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ استہجاب یا علاج پر محمول ہے، اور نام طحاوی کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابو داؤد و رواہ ابو الولید الطیالسی، ولو (سمعت منه)، یہ ابن اسحق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت بلکہ اب کی جملہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

لہ مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوٰۃ کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا عندی۔

فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابو الولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابو داؤد ورواہ عبد الصمد..... وهذا وهو من عبد الصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائید پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابو الولید تھے اس میں تو بیشک غسل مکمل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبد الصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انھوں نے بجائے غسل مکمل صلوٰۃ کے وضوء مکمل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہو گئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد الصمد کی روایت دہم ہے اور ابو الولید کی روایت صحیح ہے، لیکن یہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بذل میں ہے ابو الولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جیعاً مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل مکمل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل مکمل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گزر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حمنہ ہے جس میں سائر صلوٰۃ مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حمنہ میں تو صرف جمع بین الصلوٰتین بغسل مذکور ہے غسل مکمل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم مراحۃ مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

### باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لهما غسلاً

۱۔ حدثنا عبید اللہ بن معاذ — قوله استحيضت امرأة — یہ سہلہ بنت سہیل بھی ہو سکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے اور حمنہ بنت جحش بھی، بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر توجیہ

جاننا چاہئے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیسا کہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں۔ اب اگر ہم اس کو جمع ظہوری پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لے بایں طور کہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لے ادا پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے۔ اب ظاہر ہے جس طرح خرد و دقت سے معذور کی وضوء ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقص و ضرر بخروج الوقت کا اشکال وارد ہوگا اسلئے کہ خروج وقت سے معذور کی طہارت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت ایک حق میں ناقض ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہو) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک اخلاف سے اعراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا و قوضاً فیما بین ذلک۔ اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضو کر کے عصر کی نماز پڑھے اسی طرح آخر وقت مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھے۔ پھر دخول وقت عشاء کے بعد وضو کر کے عشاء کی نماز پڑھے اس لفظ قوضاً فیما بین ذلک کی شرح حضرت بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضو خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ و قوضاً فیما بین ذلک ای لا یحذف اٹھ اٹھ غیر الاستحاضۃ یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہو گیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کرنا لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضو کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقض ہی نہیں رہتا نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین العلوتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر و قوضاً فیما بین ذلک کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرض آخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضو کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضو لکل صلوة واجب ہے۔

مثیل اول و ثانی سے متعلق مولانا | حضرت مولانا النور شاہ صاحب کی یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثیہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثل اول تک خالص وقت ظہر ہے اور مثل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثل اول و ثانی کا درمیانی وقت معذور جیسے مستحاضہ و مسافر کے حق میں دونوں کام آ سکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر و العصر قرار دیا جائے، اور طی ہذا القیاس آخر وقت مغرب اور اول وقت عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفق ابھی جو جمعہ کے نزدیک تو ہے۔ کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مراد ہونے میں حنفیہ پر وارد ہونے والے اشکال کے لئے یہ حدیث رافع نہ ہوگی قابل۔

قوله فقلت لعبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا احد، ثلاث الا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخہ میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے لا احد ثلاث عن النبي صلى الله عليه وسلم بشي، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشي، آرہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا، بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ ان پر روایت میں آیا تھا فاموت اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس عورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبد الرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الا کے ميسا کہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت مراۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے مزج نسبت غلاب احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی نفی ملکر اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدیثنا ذهب بن بقیہ — قوله ان فاطمة بنت ابی حنیس اذا تعوضت كذا وكذا بذل میں كذا وكذا کی تعیین سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کہ تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاریؒ نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شہر کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طحاوی کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کتی ہے، احیض الشهر والشهرین کہ مجھے دو دو مہینہ تک استحاضہ آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول | قوله لتجلس فی موکن فاذا رأت صفرة فوق السماء اس جلد کی شرح نے مختلف شرح میں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم ملا جاتا تھا تا کہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے جب اس کو اس میں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اس میں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک، ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاست دم کو زائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کر کے ظہر و عصر کی نماز پڑھے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفتِ لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت حمیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لون حیض دکھائی دیتا رہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمانِ زبان حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حمرة کے صفرة پیدا ہو جائے جو کہ لونِ استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کر کے نمازیں شروع کر دے۔ اور اس جملہ کئے پیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاة میں ملا علی قاریؒ نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفتِ وقت ہے اور صفرة سے مراد صفرة شمس ہے نہ کہ صفرة دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جوں ہی غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فیالجب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراحِ حدیث کو جزاءِ خیر عطا فرمائے کہ ان حضرات نے خدمتِ حدیث اور شرحِ حدیث کا حق ادا کر دیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

## بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ

(۳)

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداً طہر میں کہا گیا وہ انتہا طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعددِ غسل کے تھے۔

مصنفؒ کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب | مصنفؒ نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنفؒ قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین بغسل کا باب ہے

جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آچکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت لکل صلوٰۃ و ضرور واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوٰۃ۔

جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ غسل مرتبہ ثم الوضوء لکل صلوٰۃ کی روایات کی تصنیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنفؒ تو امام فن ہیں ان کے پیش نظر تو صرف تحقیقِ روایات ہے۔

غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے | جانتا چاہئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل مرتبہ صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاریؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف



ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حمیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو مجمع علیہ ہے اور امام مسلم نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریق سے ذکر کیا ہے، دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایک بار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فكانت تغتسل عند كل صلوٰۃ یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں استحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعہ نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے کہی، نیز وہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردة فی سنن ابی داؤد و البیہقی وغیرہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرها بالغسل (لک صلوٰۃ) فلیس فیہا شئ ثابت وقد بین البیہقی دمن قبلہ ضعفہا۔

یہ امام نوویؒ لکھتے ہیں: جمہور علماء سلف و خلفاء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ، ابن الزبیرؓ و عطار بن ابی براحؓ سے مروی ہے کہ غسل نکلِ مصلوۃ واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن المسیبؓ و حسن بصریؓ کے نزدیک روزانہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں: غسل مرتبہ واحدۃ اور غسل نکلِ مصلوۃ۔

۱۔ حدیثنا محمد بن جعفر۔ قولہ عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ جدہ عدی کا نام عبداللہ بن یزید اخطمی ہے یہ حدیث لائے ان کے نام میں اختلاف ہے مافظہ کے نزدیک رائج قول یہی ہے اس حدیث میں غسل مرتہ مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی مشکلم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گزر چکی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قوله عن الاعمش عن سبیب عن عروۃ یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ مصنف نے باب الوضوء من القبلة میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحییٰ بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث مشہ لاشئ ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب مہنل نے اس میں اختلافی اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳۔ حدثنا احمد بن سنان - قوله عن ام كلثوم عن عائشة في المستحاضة تغتسل مرة واحدة عائشة کی یہ روایت موقوفہ ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اس کو نقل کرنے والی امراۃِ مردق ہے جس کا نام قمبر ہے لیکن وہ حدیث مرفوعہ ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسلِ مرتہ واحدہ

ثم الوضوء لكل صلوٰۃ، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہو گئیں، اے حدیث جَدِ عَدٰی، اے حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعاً  
میں حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً اے حدیث قیس عن عائشہ مرفوعاً۔

مضعف کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

قال ابو داؤد و حدیث عَدٰی بن ثابت ہذا،  
والاعمش عن حبیب، والیوب ابی العلاء کلہما

ضعیفۃ لا تصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں ایوب نہ کور ہیں لہذا حدیث ایوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں  
گویا مضعف نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم ناقد کر دیا۔

دول علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مضعف اپنے دعوے تضعیف کو بڑھاتے ہیں کہنا چاہتے ہیں لیکن  
پہلے بجائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث  
اول کا ضعیف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مضعف نے اس کے ضعف کی دو دلیلیں پیش  
کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، دیکھ اس کو ان سے مرفوعاً نقل  
کرتے ہیں اور حفص بن غیاث اور اسباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں زفتا دو قفا اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب  
ضعیف ہے۔

قال ابو داؤد و رواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولاً یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا  
کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف دیکھ روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں  
میں تعدد ہے، مقترض کہتا ہے مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک دیکھ دوسرے ابن داؤد حضرت نے لکھا ہے ابن داؤد  
کی روایت دارقطنی میں ہے) مضعف اس کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل  
کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جز یعنی غسل مرۃً کو اور حدیث کا بجز ثانی یعنی وضوء لکل صلوٰۃ جو دراصل ہمارا مطلع نظر  
ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہذا ابن داؤد کی روایت کا ان لم یکن ہوئی۔

دول علی ضعف حدیث حبیب ہذا ان روایۃ الزہری

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

عن عروۃ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی

حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مضعف اس کی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے  
ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں  
اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرۃً ثم الوضوء لکل صلوٰۃ روایت کیا اور زہری نے  
ان سے غسل لکل صلوٰۃ نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اپنے راوی ہیں، لہذا اب وضوء لکل صلوٰۃ والی  
روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہو گئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بدل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوٰۃ اول تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے حبیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ تخالف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضو لکل صلوٰۃ کے بجائے غسل لکل صلوٰۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعاً نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرآۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حضرت نے بدل میں اس حدیث عروہ عن عائشہ میں وضو لکل صلوٰۃ کا مرفوعاً مروی ہونا حدیث بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور صریح نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے فیض السامی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

وردی ابوالیقظان عن عدی بن ثابت الخ ایک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیلیں بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابوالیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے چنانچہ انہوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی، ابن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامت ضعف ہے۔

وردی عبد الملک بن مہیرۃ الخ بظاہر یہاں سے مصنف حدیث ۲ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امراۃ مسروق یعنی قمر عن عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت گزری وہ مرفوعاً تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قمر سے شعیبی روایت کر رہے ہیں موقوفاً ہے اور اسی سے حدیث ۳ ام کلثوم عن عائشہ رضی اللہ عنہا کی بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابوالغلاظ ہیں جو حدیث ۲ و ۳ دونوں کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متاثر ہوئیں دروایت داؤد وعاصم عن الشعیبی اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قمر جو بطریق شعیبی ہے اس میں اکثر رواۃ نے وضو لکل صلوٰۃ کو ذکر کیا اور داؤد وعاصم نے شعیبی سے اس حدیث میں بجائے وضو لکل صلوٰۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ وردی هشام بن عروہ عن ابیہ مصنف چونکہ وضو لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضو لکل صلوٰۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفاً علی عائشہ اور بعض سے موقوفاً علی عروہ۔

وهذه الاحادیث کما ضعیفہ جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں، ۱ حدیث جد عدی ۲ حدیث عروہ عن عائشہ ۳ حدیث قمر عن عائشہ، اور چھ روایات موقوفہ ہیں،

عنا اثرام كلثوم عن عائشة عاثر علي، عاثر عمار عن ابن عباس عاثر قمبر عن عائشة (اول) جس میں وضوء لکل صلوة ہے۔  
 عاثر قمبر عن عائشة (ثانی) جس میں غسل کل یوم مرتہ ہے عاثر عروہ، مصنف، علام نے شروع میں احادیث مرفوعہ ثلاثہ  
 اور اثرام كلثوم چاروں کو ذکر کرنے کے بعد ان پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس کے بعد پانچ آثار اور ذکر کئے، اب اخیر میں  
 پھر فرما رہے ہیں ہذا الاحادیث کلاھا ضعیفہ اس میں آپ کو اختیار ہے کہ چاہے تو ہذا الاحادیث سے جملہ روایات  
 تسعہ مراد لے لیجئے اور چاہے اخیر کی پانچ روایات، کیونکہ پہلی چار کی تضعیف تو شروع میں کر ہی چکے ہیں، لیکن آگے چل کر  
 مصنف نے ان نو روایات میں سے تین کا استثناء کر دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں عاثر قمبر عن عائشة اول، عاثر عمار  
 عن ابن عباس عاثر عروہ، پھر مصنف فرماتے ہیں والمعروف عن ابن عباس الغسل، لہذا ان تین میں۔ سے پھر ایک  
 ساقط ہو گیا، اب حکم ضعف سے صرف دو کا استثناء باقی رہا، باقی سب ضعیف ہیں، الحمد للہ اس باب پر کلام پورا ہوا۔  
 یہ باب باعتبار محل عبارت کتاب و بیان غرض مصنف کے میرے  
 نزدیک مشکل ترین باب ہے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں  
 اس باب کے محل کرنے میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، فجزا اللہ تعالیٰ احسن الجزاء، بحمد اللہ احقر کو صحیح بخاری کے علاوہ صحاح کی  
 سب ہی کتابوں کے پڑھنے کا موقع ملا، میرے خیال میں مجموعی حیثیت سے سنن ابوداؤد ان کتب میں سب سے زیادہ  
 اہم اور دقیق ہے۔

## بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ ظَهْرِي إِلَى ظَهْرِي

﴿

یہ دونوں ظہر ظاہر معجم کے ساتھ ہیں یعنی روزانہ ایک بار ظہر کے وقت غسل کرنا اس باب میں مصنف نے کوئی حدیث  
 مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ شروع میں سعید بن المسیب کی ایک روایت ہے اور اس کے بعد بعض صحابہ کے آثار تعلیق ہیں،  
 مستحاضہ کے لئے روزانہ بوقت ظہر غسل ہمارے یہاں گذشتہ باب کے شروع میں امام نووی سے گذر چکا ہے کہ یہ  
 سعید بن المسیب اور حسن بصری سے منقول ہے۔

قولہ عن الشعبي عن امرأة عن قمبر اور بعض نسخوں میں ہے عن امرأة عن قمبر یہ دوسرا نسخہ تو بالکل غلط  
 ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ شعبی روایت کرتے ہیں اپنی بیوی سے اور ان کی بیوی قمبر سے حالانکہ شعبی تو براہ راست  
 قمبر سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں گذرا، اور پہلا نسخہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اس  
 کا مطلب یہ ہے کہ شعبی کسی عورت سے روایت کرتے ہیں اور وہ قمبر سے، ہاں اس نسخہ کی صحت کی ایک شکل ممکن ہے  
 وہ یہ کہ عن قمبر کو عن امرأة سے بدل قرار دیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں ہونا ہی نہیں چاہئے، صحیح



## بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأَ لِكُلِّ صَلَوةٍ

(۷)

استحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضو کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مصنف کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت العیضۃ میں گذر چکی ہے

## بَابُ مَنْ لَمِیزَ کَرَالِوَضُوءِ الْاَعْنَادِ الْحَدَثِ

(۸)

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضو نہیں الایہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱۔ حدیث از یاد بن ایوب — قوله فان رأت شيئاً من ذلك ای من فواقض الوضوء غیر الاستحاضۃ یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے فواقض وضو ہیں، مطلب یہ ہے کہ استحاضہ عند انقطاع الحيض ایک بار غسل کر کے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جب تک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث جہور کے خلاف ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے استحاضہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضو کرنا عام ہے خواہ لکل صلوٰۃ ہو کما عند الشافعی، خواہ لوقت لکل صلوٰۃ ہو کما عند الحنفیہ۔

قوله عن ربيعة أنه كان لا يبرى على المستحاضة وضوءاً ربيعة شيخ مالک اور خود امام مالک دو فوہوں کا مسلک ایک ہی ہے کہ استحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضو کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گودا داخل وقت وضو کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضو ضروری ہے، ربيعة اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرت نے قول ربيعة کو اس پر محمول کیا۔ ہے کہ داخل وقت وضو کی حاجت نہیں پھر اسی لئے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہامش البذل۔

## (۹) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى الصَّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ بَعْدَ الطَّهْرِ

یعنی جو عورت صفرة و کدرتہ یہ دو رنگ دیکھے حصولِ طہر یعنی مدتِ حیض کے گزر جانے کے بعد، کدرتہ سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہوا مگر یعنی گدے پالی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے، مصنف کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

**مسئلہ الباب میں مذاہب علماء اور ان کے دلائل** | یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے

کہ عورت صفرة و کدرتہ اگر مدتِ حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدتِ حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالک کی ایک روایت ہے کہ صفرة و کدرتہ مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالک کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف جسے مروی ہے کہ کدرتہ حیض ہے بشرطیکہ شروع میں اثر دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابو داؤد کی حدیث الباب ہے، ابن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایت بخاری و نسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں »بعد الطہر« مذکور نہیں بس اس طرح ہے کتا لانعد الکدرتہ والصفرة شيئاً، اسی لئے امام نسائی نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابو داؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابو داؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاری نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابو داؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور تیسرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی ترين العقصة البيضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرة و کدرتہ کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدتِ حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانہ حیض پر، لہذا اب حدیث عائشہ و حدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرة و کدرتہ حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانہ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرۃ وکدرۃ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع نہ ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے حنفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادة استخاضہ ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرۃ وکدرۃ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادة مطلقاً استخاضہ ہے۔

## (۵) باب فی المستحاضۃ یغشاها زوجها

وطی مستحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ نے کراہت منقول ہے۔ مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ اثر عکرمہ کو ذکر کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمہ سے ان کے شوہر نکالت استخاضہ وطی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوف ہیں اور حمہ بنت جحش کے شوہر طلحہ بن عبید اللہ ہیں، اس مسئلہ میں فعل محابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشر مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت، کے بغیر جرات نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حاضر سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ہنی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفرائد میں موجود ہیں

## (۶) باب ما جاء فی وقت النفساء

اقل مدت نفاس میں عند الامر الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کے یہاں چالیس

لے جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز و عدم جواز ہم اسکی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لا یتہازوجہا اللہ رمی (ولہ) یلین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تقوم ولا تمس المصحف انما رخص ہا فی الصلوۃ۔ وقال یزید۔ بجامعہا زوجہا ویکل ہا ما یکل للظاہر (ولہ) عن ابن جبر و قد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اسی اثر عکرمہ کو ذکر کیا ہے، ام حبیبہ اور حمہ کے بارے میں۔



روز ہے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک ستون یونا، اور ایک روایت میں امام شافعی سے سبعون یونا مروی ہے اور امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یونا مذکور ہے،

۱۔ حدثنا احمد بن یونس — قوله كانت النفساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقعد بعد نفاسها اربعين يوماً۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کنا ففعل کذا فی زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاتفاق حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے کہ کافی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوعہ ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفاس حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھی یہ مطلب نہیں کہ بیٹھی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوكاني، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس اتق کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفاس زائد سے زائد چالیس روز بیٹھی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مائیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفاس آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھی، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھی تھی یا ہر نفاس چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دوڑوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

خامس ۵۔ مصنف نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(فائدہ ثانیہ) مصنف نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، کما فی بغیض الہامانی خارج الیہ ۱۲

قوله وكنت نطلي على وجوهنا الورس من الكلب كلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس بنو ایک مشہور گھاس ہے اس کو پیس کر نفاس اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی، جس سے وہ نشانات

۱۔ اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوعہ مرتبہ بھی ہے عن النسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رقت

للفنساء اربعين يوماً الا ان تری الطهر قبل ذلك۔

تہ یہ طحاوی محمد سے بھی ہو سکتا ہے اور نطی بشدید الطاء باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ سنائی

میں قول ابن عمر لأن أصبح مطلياً بقطران کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قوله ان سمرة بن جندب یا أمر النساء حضرت سمرة بن جندب غالباً اپنے قیاس واجتہاد سے عورتوں کو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا کا حکم دیا کرتے تھے، حضرت ام سلمہ کو جب معلوم ہوا تو انھوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا نہیں تو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا بطریق اولیٰ ہونی چاہیے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زائد کثیر الوقوع ہے تو جب دفع حرج کے لئے وہاں قضا نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ ہونی چاہیے۔

## باب الاغتسال من الحيض

(۱۱۱)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرمہ مشککہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آ رہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ حدثنا محمد بن عمرو والوازی — قوله عن امرأة من بنی غفار کہہا گیا ہے ان کا نام لیلیٰ ہے اور یہ ابو ذر غفاریؓ کی بیوی ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوہ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ مفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیقہ محل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر ردیف بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچکر آپ نے نزل فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکر گئی اور شرمائی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آگیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کر لے تاکہ حیض کا خون منتشر نہ ہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیقہ محل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملا جاوے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنفؒ نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماہِ مخلوط بشری، طہارے غسل کا جواز جو باب فی الجنب بغسل رأسہ بالغطی میں تفصیل سے گزر چکا۔

قوله قالت فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خير آبى صلى الله عليه وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لے جاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ ہیم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو روضہؒ کہتے ہیں، فئی سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فئی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قوله عن عائشۃ قالت دخلت اسماء الخ یہ اسماء بنت شکیل ہیں جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت اسماء الخ بلا تعین ہے حافظ کہتے ہیں خطیب نے مبہات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شکیل کے اسماء بنت یزید بن السکن ہے دیلمی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انفسار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکیل ہو، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکیل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شکیل ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

قوله ثم تأخذ فروعها فتطهر بها یعنی آپ نے فرمایا کہ حائضہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید زقاقت و طہارت حاصل کرے، فروعہ کی فارسی تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا اون کا قطعہ یعنی پھیلا، یہاں اس سے مراد مشک آلو پھیلا ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فروعہ تمسکت اور بعض روایات میں ہے من مسک مطلب یہ ہے کہ کسی پھیلا پر مشک لگا کر دائرہ کر یہہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین بہا آثار الدم آ رہا ہے بعض روایات میں فروعہ کے بجائے فروعہ عاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو فروعہ عاف اور ضد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فروعہ، فروعہ عاف، فروعہ

۱۱۔ ممکن ہے مصنفؒ کو ان صحابیہ کی یہ ادار بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مفعول حصہ ہے اس میں تو اغتسال حائض ہی مذکور نہیں بلکہ غسل ہم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابیہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲۔

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں مِنْ مُسْكٍ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر المیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مُسْكٍ بفتح المیم پڑھا ہے اور مسک چڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مُسْكٍ تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے مِنْ مُمْسِكَةٍ (وہ پھایہ جس میں مسک کی خوشبو بسائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ مُمْسِكَةٍ ہو اس کا بالید سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پھایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور غلاف ظاہر ہیں، امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر المیم زیادہ صحیح ہے، اور عسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مسک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا راحہ کریمہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مسک کا استعمال فرج میں اسرعا الی العجل ہے اس سے استقرا حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نوویؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں لا حول ولا قوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قَوْلُهُ فَانْتِ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ حضرت عائشہؓ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اگلی روایت میں آ رہے ہیں نَعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْاَنْصَارِ لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیا مانع نہ ہوتی تھی، طہارۃ مائتہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمَّ الصَّلَاحَاتُ۔

## بَابُ التِّيمَمِ

(۱۰)

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود مشروعیتِ تیمم اور صفتِ تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے مابعد کی روایات سے صفتِ تیمم کو بیان کیا۔

تیمم سے متعلق مباحثِ عشرہ | یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، ۱۔ التماسیۃ بمقابلہ معنی التیمم لغۃً و شرعاً، ۲۔ تیمم شرعی، ۳۔ تیمم طہارۃ مطلقہ، ۴۔ ضروریہ، ۵۔ رخصۃ، ۶۔ عزمیہ، ۷۔ بل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، ۸۔ استیجاز بہ التیمم، ۹۔ اختلاف الامۃ فی کیفیۃ التیمم، ۱۰۔ دلائل فریقین اور حدیث عامر جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام۔ ہل۔ يجوز التيمم للجنازة۔

بحث اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائے مغزی و کبریٰ یعنی وضو اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تواب یہاں سے طہارۃ ترابیع کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائے کانس اور اس کا بدل ہے اور نائب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اس میں معظّم و محترم کی قید ہے یعنی کسی معظّم و محترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضو میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے ہدایۃ المجتہد میں حسن بن حمی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح انک عائشہ کے قصد کی بنا پر فقہ عقد (بار کا گم ہونا) ہے اسی طرح شریعت تیمم کا سبب بھی یہی بار کا گم ہونا ہے، انک کا واقعہ بالاتفاق غزوہ مدینہ میں پیش آیا جس کو غزوہ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصد انک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ بار گم ہوا اور اس پر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہ زفر ماتی ہیں کہ واقعہ انک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

لہ فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعے سے ادار مصلوۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طریقین کے نزدیک تیمم کے ذریعہ مصلوۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو مثلاً مصلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت، اور اگر ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو تیمم عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے ادار مصلوۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخل مسجد اور مستی مسحف اس تیمم سے بالاتفاق ادار مصلوۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح وقایہ کے ماضیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن العیثم زاد المعاد میں فرماتے ہیں وہذا ہوا الظاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ نے بعض علماء سے آیت تیمم کا نزول غزوہ ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ دوسرا غزوہ یہی ہو جس کو حضرت عائشہ فرما رہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قسطلانی فرماتے ہیں آیت تیمم کا نزول شہہ یا سلسلہ میں ہوا، اور تاریخ خمیس میں شہہ لکھا ہے اور ابن الجوزی نے التلخیص میں سلسلہ لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع: تیمم تنفیہ کے نزدیک طہارة مطلقہ (کاملہ) ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارة ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیمم دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے تیمم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروج وقت سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمدؒ کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیمم واحد سے متعدد نمازیں قضاء وادار پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیمم ضروری ہے و لونی وقت واحد البتہ نوافل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں نوافل قبلیہ و بعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس: اس میں تین قول ہیں: ۱۔ عزیمت ہے مطلقاً ۲۔ رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم الماء عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس: تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ معجمین کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اُعْطِیْتُ خَمْسًا لِعِبَادَتِهِمْ (۱) اور اس کے اخیر میں ہے جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا۔

بحث سابع: قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعیذ طیب سے تیمم کیا جائے لہذا صعیذ طیب سے بالاجماع جائز ہے لیکن صعیذ طیب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ و امام احمدؒ نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا ان کے یہاں تیمم صرف تراب سے کر سکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلق الغبار بالبدن ضروری ہے کتب شافعیہ و حنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک صعیذ کا مضداق وجہ الارض (روئے زمین) ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جس لوزہ زرخ، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ ما اتصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہ ہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے نہ ہو (ذکرہ صاحب المنہل)۔

بحث ثامن: کیفیت تیمم میں اختلاف ائمہ، جانتا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے، ایک عدد ضربات و دوسرے مقدار یدین میں، امام احمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ محدثین کے نزدیک تیمم کے لئے ضربہ واحد ہے،

اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک ضربتین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالکؒ کی یہ ہے کہ ضربہ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک الی المرفقین اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالکؒ کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بنا پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ و شافعیہ کے ساتھ ہوئے اور عدد ضربات میں راجح قول کی بنا پر وہ امام احمدؒ کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین :- جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حنابلہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجه والکفین اور باب التیمم وضوۃ اور پھر اسی کے مطابق روایا لائے ہیں اور امام مسلمؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعدد ضربہ اور مسح الی المرفقین پر دلالت ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالہ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرت فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوت و صحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انخبار تعدد طرق اور موافقت قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفروع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضو جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے اور اسی طرح وضو میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضربہ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضرب ہے وہ مافوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایات دالہ علی وحدۃ الضوۃ کو روایات مثبتہ للضوۃ میں کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام ابو داؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربہ واحدہ کی قید ہے نہ ضربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنف نے اس باب میں ضربہ واحدہ، ضربتین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعین حتیٰ کہ الی المکعبین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

حدیث عمار کا اضطراب | اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاویؒ وغیرہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابل استدلال نہیں، امام ترمذیؒ نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

**حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں** | امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک غلبان رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ و امام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات دیں گے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتداء تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیث عمار وہ ہے جس کو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے سلسلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا اوپر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے نقص میں الی الکھین ہے اور اسی کو شیخین نے لیا ہے اور نقص میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرفیقین وغیرہ، الی المناکب والاباط اس میں نہیں ہے هذا عندی والله تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذی نے اسحق بن راہویہ سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فلله الحمد والمنة ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابو داؤد نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اسکی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث عائشہ یہ کل نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدیث اصغر و اکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدیث اصغر میں؟ وبعبارۃ اخری تیمم صرف وضو کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضو و غسل دونوں کے؟ جمہور علماء سلفا و خلفا و منہم الائمتہ الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم غنیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدیث اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیرین سے رجوع مروی ہے۔

**تیمم جنب کا ثبوت کتاب اللہ سے** | بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اولئسستم النساء ہے اس کو حنفیہ جامع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی، تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

آ- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی - قوله فحضرت القلوة فصلوا بغير وضوء الا صلوة سے مراد فجر کی نماز ہے،



صحابہ کرام نے پانی ہونے کی وجہ سے بغیر وضو کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع ہوا تھا، اس سے فاقد الطہورین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فرض الوضوء میں گزر چکا۔

قوله فنزلت آية التيمم آيت کے مصداق میں شراح کا اختلاف ہے ابن العربي فرماتے ہیں ہذا معضلة ما وجدت لداہماد و انما یعنی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کو کسی آیت ہے ابن بطال نے کہا کہ اس سے مراد آیت النساہ ہے یا آیت مائدہ انہوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبی کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد آیت النساہ ہے اس لئے کہ آیت مائدہ آیت وضو کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیت نساہ میں صرف تیمم ہی ہے وضو نہیں، علامہ عینی نے ایک روایت کی بنا پر جو حمیدی کی جمع بین الصیغین میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآت مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے، قوله ما نزل بہ امر تکوینہ (لا جعل اللہ للمسلمین دلت فیہ فرجاً حضرت اسید بن حنفیہؓ حضرت عائشہؓ کو دعار دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکر کے گھرانے کی بدولت (کما فی سوانح) ماہی باؤل جو کتکویا ال (بی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت و سہولت کا سامان ہمایا فرمایا، شراح نے لکھا ہے اس سے واقعہ انک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکر وہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعہ انک مقدم ہے واقعہ ترویل تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حدثنا احمد بن صالح۔ قوله عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیث عمار ہے جس کو مصنف نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلیٰ ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنف کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں ضربین مذکور ہے، البتہ مقدار یونس میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والاباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۳۔ حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیث عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کرینوالے صالح بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس چوتھی روایت میں بھی ہارلم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیث اول حدیث عائشہؓ میں تھا۔

ذات البعیش کی تحقیق قوله عترس باولات البعیش تریس کہتے ہیں مسافر کا آخرب شب میں استراحت کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات البعیش جس کو ذات البعیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت پر ایک وادی ہے بخاری کی ایک روایت میں بالبدعاء اور بذات الجیش ہے مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں جگہیں ذوالحلیفہ کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ بیدار نسبت ذوالحلیفہ کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیدار اور ذات الجیش مدینہ اور خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوۃ المریض میں نہیں پیش آیا کیونکہ مریض مدینہ سے بجانب مکہ واقع ہے، قوله من جزع ظفار، ظفار بفتح الظاء معنی علی الکسر ہے جیسے قطام، یمن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعہ کی اس کے معنی ہیں خریز یا مانی یعنی خرہرے اور قیمتی پتھر جو اہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

**ظفار و اظفار کی تحقیق** بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ لسانی میں ہے، شراح نے لکھا ہے اظفار جمع ہے ظفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے ہیں۔ جس سے بخور یعنی دھوئی دیجاتی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے غسل میض میں، باب تیمم میں صحیح ظفار ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے، لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو قسط اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قوله قال حبست الناس وليس معهم ماء یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا کذا استفاد من امانی الاحبار غفر الله لوفقه، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔ قوله فصر بوا بایدیهما الى الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں مسح الی الی المناکب والاباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے ہیں ولا يعتبر بهذا الناس یعنی بہت سے فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربہ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت سے علماء اکتفا بضربہ واحدہ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جانتا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ مسح الی المناکب والاباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح ہو لہذا یہ کہا

لہ چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطهرا اذا غسلت احدانا من معيضا في نية من كسبت اظفار اور ایک روایت میں بجائے کسبت کے قسط ہے اور امام بخاری نے اس پر باب باندھا ہے، باب الطيب للمرأة عند غسلها من الحيض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسیح الی المناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علما اس کے قائل نہیں اور یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مصنف کے مسلسل کلام کی تشریح** | قال ابو داؤد وکذا لک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس وذاکر

ضر بنین کما ذکر یونس اس جملہ میں مصنف نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ وعدم واسطہ میں تلامذہ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنف فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربہ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربتین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربتین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری امام مالک زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنف کہتے ہیں وشد فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تیسین نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گا ہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

قولہ ولعید کذا حدیث منہم الضو بیتین الامن سمیت من تسمیت کا مصداق مصنف کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین میں یونس، ابن اسحق اور تمیم لیکن حضرت بذر میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنف کا دعویٰ حصر منقوض ہے اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاوی نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو بھی ضربتین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔

**تمیم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کا سبب حشر** | ۵ حدیثنا محمد بن سلیمان الانباری عن قولہ قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمن الخ اس حدیث میں تمیم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمن عبداللہ

ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعری بننے جو کہ تمیم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی مہنی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تمیم کر سکتا ہے، عبداللہ بن مسعود بننے فرمایا نہیں کر سکتا۔ اس پر

لہ میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضربہ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاوی کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربتین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے سورہ مائدہ کی آیت اولہ استم النساء پیش کی جس سے تیمم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیمم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیمم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرہتم هذا لہذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے، ہو کیا حضورؐ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ آپ سے زیادہ کون مصلحت میں ہوگا، اور حضرت عمارؓ کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیمم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہیں سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا، ہمیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیمم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدیث اصغر اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابہ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیمم کے لئے تمرغ کی ضرورت نہیں تھی اس کے بعد آپ نے تیمم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سن کر فرمایا افلم تر عمر لعن یقنع بقول عمارؓ کیا ہمیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار الطمینان نہیں کیا تھا۔ اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آرہی ہے

### ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جانتا چاہیے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیمم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمارؓ، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیۃ کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اولاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے جب تیمم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ نے جواز تیمم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لس سے لس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمارؓ پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالابۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جواز تیمم کا گواہی فرمایا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمارؓ سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کر دیا، سوال کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر،

۶۔ حدثنا محمد بن کثیر العبدی — قوله قال كنت عند عمرو فجاءه رجل الخ یہ وہی حدیث عمارؓ ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

**تیمم جنب کے بارے میں حدیث عمار** ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کر کے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیر المؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کر کے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضورؐ نے مجھے تیمم کر کے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا ز میں پر لوٹ لگانے کی ضرورت، نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق اللہ، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنو لیتک من ذلک ما قولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیث عمارؓ ہے جس کو شیخین نے صحیحین میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

## بَابُ التَّيْمُمِ فِي الْحَضَرِ

(۳۰)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

مسئلہ ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالتِ حضر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیثِ ائبا سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ رد السلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضو کرتا رہے گا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

**حدیث الباب** امام طحاوی کا ایک استنباط | امام طحاوی نے حدیثِ الباب سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرت

احناف قائل ہیں جہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائت لا الی خلف ہو یعنی جس کی تعارض نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ صلوٰۃ العیدین اگر وضو کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیثِ الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان مار کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی ہونے کا کیا مطلب فلعل النوى لم یجمل علی ذلك الاضواء مذہبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

**تیمم فی المحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلاف ائمہ** | اس کے بعد جانتا چاہیے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی المحضر یہ طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول۔ لعدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان مار کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی المحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بنا پر ہمارے یہاں جائز ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لامح میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور یہی ائمہ

سلف نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں اذا فجا بئک جنازة وانت علی غیر طہارة فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب الکئی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمرؓ میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضو نہ تھے انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی امام بیہقیؒ نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المسئل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی لمجائے تو اعادۃ صلوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی المغنی لیکن الرض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالکؒ کا بھی رائج قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالأئمة الثلاثة فی جانب والامام الشافعی فی جانب.

الوجه الثاني تیم فی الحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال مار یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء و منہم الائمۃ الثلاثہ حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیم کر سکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہ ہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال مار نہ ہو یا نہ ہو، اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجه الثالث تیم لاجل البعد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیم کرنا، اس مسئلہ پر مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البعد یتیم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جینی کا تیم کرنا مصر میں جائز نہیں خارج مصر جائز ہے کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحار کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوالِ عذر کے بعد غسل کر کے اعادۃ صلوٰۃ واجب ہے نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الرض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعیؒ ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح و حسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیم لاجل البعد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

۱۰۰ ممشى بدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تسنن المار فی المعصر واجب ہے اور یہ کہ اجرت دیکر حمام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرة بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرة نہ ہو تو عذر کر دے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

تنبیہ: حضرت شیخ قدس سرہ نے حاشیہ بذل میں بحوالہ عینی و معنی اس مسئلہ میں شافیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے سبب ہوتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو وضو سے روکتے ہوں یا محبوس فی السجن وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل و اختلافات ائمہ مراجعۃ الی الکتاب کے بعد احتیاط کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجہ الرابع: وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لالی غفلت ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملك بن شعيب — قوله دخلنا على ابی الجهم بن الحارث بن القمۃ الانصاری ابی الجهم کینیت ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن القمۃ ہے لہذا لفظ بن جو ابی الجهم اور حارث کے درمیان میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جانا چاہیے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی ابی الجهم واقع ہے۔ حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے۔ ان کی روایت صحاح ستہ میں دو جگہ آتی ہے، ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرد بین یدی المصلیٰ یعنی ابواب السترہ میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کینیت ابی الجهم (مکبر) ہے اور ان کا نام عامر بن ہذیل ہے یہ ابی الجهم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے اشتونی بانجانبیۃ ابی جهم ابی الجهم کی اس حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری و مسلم چونکہ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے،

۲- حدثنا احمد بن ابی جهم الموصلی — قوله وكان من حدیث یومئذ حدیثہ کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گوسایق کلام دونوں کو محتمل ہے، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الخ اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذراعین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنفؒ کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو مروفاً نقل کرنے میں متفق

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل  
اور مصنفؒ کا اس پر نقد



ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعل ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقة مقبول ہے۔

۳۔ حدثنا جعفر بن مسافر الاثری یہ مذکورہ بالا حدیث ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہادی اور گزشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتین مذکور تھا اور اس میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیث ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربہ واحدہ ہے اور حدیث ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتین مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتین والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

## باب الجنب یتیم

(۵۱۱)

جنابت کے لئے یتیم با اتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جو تیمم کی ابحاث عشرہ میں سے بحث عاشریں گذر چکا۔

۱۔ حدثنا عمرو بن عون — قوله قال اجتمع غنیمة — غنیمة غنم کی تصغیر ہے جو یہاں تفصیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہو گئیں (مکن ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال فودہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آ رہا ہے کہ مسدود کی روایت میں غنیمة بن الصّدقة ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمال عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذرؓ کو مدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قریہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دوران قیام مجھ کو جنابت بھی پیش آتی اور کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق ہونے کی بنا پر تیمم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تُكَلِّفُ الْوَلَدَ رَجْمًا کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بد دعاء کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تو تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے جس کی بنا پر وہاں کشمکش کی حالت میں سے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب و اجازت کے چلے آئے فدعالی بجاریۃ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھرے میں پانی منگایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی اسی وقت طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا، اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کمر ہی ہو گئی مَكَانِي اَلْقَيْتُ عَنِّي جَبَلًا یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھ دیا ہو۔

**تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل** | فقال القعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين آپ نے ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی ہنونے کے وقت معید طیب وہی کام کرتا ہے جو وضو اور غسل لہذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک و شبہ ہونا چاہئے۔ امام خطابؒ فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کو فہم اور جہور کے ساتھ ہیں۔

**شرح السند** | جاتا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطي ح وحدثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تھوخل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حدثنا عمرو بن عون وومسدد قال ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تھوخل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں نہیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنف کے استاذ دو ہیں عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بذل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخیر نا ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حار تھوخل لا نا درست ہو جائیگا

لے جانا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شیعین نے اس کی تحریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن مجذبان سے ابو قتلابہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب منہل کہتے ہیں حافظ منذریؒ نے تہذیب السنن میں امام ترمذیؒ سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے اللہ کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمرو بن عون اور مسدد دونوں کے اسناد گواہیک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاذ سے بطریق تحدیث نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار، اور اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے مصنف بعض مرتبہ حارتہ تخیل لے آتے ہیں۔

۲- حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله فقال لي اشوب من البانها واشك في ابوالها حضرت ابو ذر فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان اہل و غم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور رادی کہتا ہے کہ ذکر بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں قال ابو داود ورواه حماد بن زيد عن ايوب بن سويد عن ابوالها یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انہوں نے ابوالها کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنف کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قوله هذا ليس بصحيح یعنی اس حدیث میں ابوال قال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا و لیس فی ابوالها الاحدیث انش یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے رادی حضرت انس ہیں۔ مصنف کا اشارہ اس سے حدیث العریین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قوله تفرد به اهل البصرة اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابو ذر سے ہے۔ بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

## باب اذا خاف الجنب البرد أيتيم

(۳)

اس ترجمہ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلاف ائمہ یا تفصیل باب الیتیم فی المحضر میں گذر چکا۔

۱- حدثنا ابن المنذر عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا نو سعا ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سریہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سریہ سریہ ابن العاص کے نام سے معروف ہے جو جہاد کی لادلی شہید میں بھیجا گیا تھا، امیر سریہ عمرو بن العاص ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سرباز آدرہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم و جذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا، سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے، اسی لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

سہاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

### شرح حدیث

مضمون حدیث یہ ہے عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں اختلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی، سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالت جنابت میں نماز پڑھا دی؟ آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

مولد ولویقل شیخا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جواز تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا، لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّیْتَ بَا صَاحِبِکَ وَانْتَ جَنْبٌ کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا استعنا ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ المتیممین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام حمزہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲۔ حدیثنا معتمد بن سلیمان المرادیؒ یہ حدیث سابق کا دوسرا طریقہ ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی حبیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ ووضأ وضوءاً للصلوة ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالمار) اور وضوء کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے نیک وضوء غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاریؒ نے ذکر تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام بیہقیؒ فرماتے ہیں یتحمل انہ جمعاً یعنی احتمال ہے کہ غسل مغابن کے ساتھ وضوء اور تیمم دونوں کیا ہو امام نوویؒ فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاریؒ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکر تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں مواضع و سطح و عرف کو یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسی ابطین و اصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

## بَابُ فِي الْمَجْرُوحِ يَتِمُّ

(۲۱)

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المجدور ہے اور ایک میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چوچک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قيل ادل من عذب به قوم فعول  
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو اقسام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفتار سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انہوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوا قتلهم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا ناس ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر ہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قوله فأنشأ شفاء الرجی السؤال جزی نیست عاجز اور نادائق کی شفا و اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، یعنی کے معنی ہیں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ یوں اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔  
بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطا غلط فتویٰ دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطا ہونا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہو گا بشرطیکہ وہ مفتی افتار کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تفسیر مستفتی کی طرف سے

لہ بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولید نے بعض قیدیوں کو اجہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللہم انی ابرأ الیہک متاصنع خالد بن الولید اس پر شرح لکھتے ہیں وانما لعینا عقبہ لانه کان مجتہداً واقفوا علی ان القاضی اذا قضی بجمود او بخلاف ما علیہ اهل العلم فحكمه مردود۔ فان کان علی وجه الاجتهاد وانطأ كما صنع خالد فالانتم ساقط والضمان لازم فان کان الحكم فی قتل فالذیة فی بیت المال عند ابی حنیفة واحمد علی عاقلته عند الشافعی والبی یوسف ومحمد ۱۰ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتانے والے متبیب تھے، اور حضرت (بقیہ برہم)

سے ہے اور ابن رسلان کہتے ہیں جو شخص منسوب افتار پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفی کی  
تفسیر نہیں۔

قوله انما كان يكتفي ان يتيمم ويصلي ويغسل، آپ نے فرمایا اس شخص مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیمم کرتا اور  
زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت  
ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے  
بلکہ اس کی نیت سے تیمم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعی و امام احمد کا جیسا کہ  
مفتی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ و مالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جرتح ہے تو صرف  
تیمم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیمم کو جمع نہیں کیا جائیگا  
اور اگر جرتح و صحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تسادی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ  
کہ صرف تیمم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جرتح کا مسح، اور کتب مالکیہ و سوتی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل  
لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیمم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کرے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا  
غسل اور جرتح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیمم کے کافی ہوگا اور بہر کیف جمع بین الغسل والتیمم ان کے یہاں نہیں ہے۔

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے اس لئے  
حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

یہ حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس  
حدیث کی اگرچہ ابن السکن نے تفسیر کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تحریر کی  
باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نوویؒ نے تو لکھا ہے انفعلاً علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ  
کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ  
زبیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطار سے نقل کیا تو جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا، لیکن اول تو زبیر بن خریق  
ضعیف ہیں، ثانیہ کہ عطار کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ ادراعی اس حدیث کو عطار سے بلافا  
روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیمم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا  
جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کیجائے کہ ان  
یتیمم ویصی میں واو بمعنی او لیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخص مذکور کے لئے حصول

دفعہ گذشتہ، خلاصہً مباشر گو بعض جگہ دونوں کا حکم ایک ہو جائے، لکن فی الاشباہ والنظائر وکافی سلسلہ قطاع الطریق فی اکثر وغیر مباشر کا مباشر والشرعائی اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل۔

**کیا حدیث الباب پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے** واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے

امام لادویؒ نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجرؒ کی شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حجت ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیف مرتج کا معاذ بلہ نہیں کر سکتا، احقر کہتا ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابو داؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس میں اختلاف روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزیور بن خرق عن عطاء بن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے پھر مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا عن الادواذی عن بلغہ عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباسؓ، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہذا اس حدیث میں بظاہر سنداً و تناً دونوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنفؒ نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابو داؤدؒ کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذیؒ کا ہے کہ مراۃ روایت پر نقد کریں بلکہ مصنفؒ کا تو صیغ بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے،

۲۔ حدثنا نصر بن عاصم — قوله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں، ایک زیادہ ہے جو ابو داؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو غسل جسده و تروك رأسه وحيث اصابه الجراحة، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

## ۴ باب فی التیمم بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجدان مار کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروخ دقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

**مسئلہ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم** | یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی لمبا لے اور دوسری یہ کہ اشار نمازیں پانی میسر ہو جائے، پہلی صورت میں، باتفاق ائمہ اربعہ وجہور علماء تیمم باطل ہو جائے گا، وضو سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضو کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابدال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ، لَا تَبْلُغُوا أَعْمَالَكُمْ رَالِيَةً، اور دوسری صورت یعنی جب اشار صلوٰۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہ و احمد کے یہاں تیمم باطل ہو جائے گا، امام شافعی و امام مالک کے نزدیک باطل ہو گا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمہ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر دقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذي لم يعيد أصبت السنة یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تو نے طریقہ مشروع کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دو ہر ثواب ہے تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہو گیا، اور دوسری نماز جو وضو سے پڑھی وہ نفل ہوگی، یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔ قال ابوداؤد وغيره ابن نافع يرويه انه مصنف اختلاف في السند كوبيان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسلًا اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث و بکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں عیمرہ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، ان بعض کی تعین بذل میں یحییٰ بن کثیر اور عبد اللہ بن مبارک سے کہ ہے، مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسلًا صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ قَالَ عَدَدَةُ

لہ اس صورت میں صحیح صلوٰۃ و عدم صحہ کے اعتبار سے صاحبین و امام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام بھرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی لمبا لے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قعود قدر التہجد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب صاحبین کا اختلاف مشہور ہے۔



## بَاب فِي الْغَسْلِ لِلْجُمُعَةِ

(۵۱۱)

باب سے متعلق احکامات ستہ | یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، ۱۔ المناستہ بما قبلہ، ۲۔ التسمیہ ووجہہ سے حکم الغسل ۳۔ ہل الغسل للیوم او للصلوة ۴۔ ہل الغسل للجناۃ ۵۔ یغنی غسل الجمعة ۶۔ ہل الغسل

یختص بمن یحضر الجمعة ام لیم

بحث اول مصنف جب طہارت صغری و کبریٰ و ضرور و غسل فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ کتاب الطہارۃ میں نہیں بلکہ کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ کو کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں مستقلاً آرہی ہے، لیکن مصنفؒ نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے احکام مسائل و فضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنفؒ کتاب الطہارۃ میں بیان کر رہے ہیں اور اس میں انہوں نے غسل مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، محاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطائیں حدیث ابن عمر موقوفاً اتہ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بغیم المیم و هو الا فصح کما فی التذیل الغریز ثانی بسکون المیم اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی صمتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ بفتح المیم ہے، اس صورت میں یہ بمعنی الجامع ہو گا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فیہ کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا جاہلی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آرہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انما سمی بہ لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدمؑ کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عروہ کہتے تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزول جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعۃ فی التری کی ایک روایت میں اس کی تصریح آرہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتداء کی، پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ شروع ہو گئی، اور آس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلہ تھقی کی طرف دارالندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کر کے وعظ و تذکر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک بنی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظاہر، واجب ہے اور یہی امام مالک و احمد سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول رائج ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیمؒ نے اس میں حنا بلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، وجوب اسی کو انھوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب، اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریمہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و منہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے، اور امام محمدؒ و حسن بن زیادؒ و داؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، لشرافۃ ہذا الیوم، بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوۃ الجمعہ مقبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوۃ ہو اور یہی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے پھر آگے چلکر وہ لکھتے ہیں ثمرۃ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جس پر صلوۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہوگا، ہوا اور اس نے وضو کر کے نماز پڑھی ہو جس بن زیاد کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہو جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرانیؒ نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور انھوں نے اس میں امام مالکؒ کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں بھی کافی ہو جاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کر لے جیسا کہ مدونہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینیؒ نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ الاربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرانیؒ نے ائمہ الاربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہوگا، امام بخاریؒ نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعة غسل من النساء والصبيان، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلمان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے! درجس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعة فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسلاتِ ثلثہ | یہ پہلے آچکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوٰۃ کے لئے اور اس اختلاف علماء کا منشا اختلاف الفاظ

روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبۃ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابو ہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبۃ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور الثرمذی نے کہا یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل میں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دوسرے کے علاوہ جو مندوب و مستحب میں چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل نظافۃ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبۃ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ طحاوی اور صاحب در مختار نے تعلیم اظفار، طلق عانہ و غسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافت حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے ثانی غسل یوم الجمعۃ اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوٰۃ جمعہ سے پہلے ہو یا بعد ہر صورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مروی عامر دی ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طہارۃ الی الجمعة الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الايام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تداخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اس کو غسل جمعہ کے ساتھ اس اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوٰۃ الجمعہ اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوٰۃ کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں ادین میں تداخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوٰۃ الجمعہ سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسلاتِ ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے، اس مضمون کو حضرت شیخ نے اوجز المسلسل میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱۔ حدثنا ابو ثوبۃ الربیع بن نافع - قتولہ ان عمر بن الخطاب بینما هو یخطب یوم الجمعة اذا دخل رجل الخ یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمرؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمانؓ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمرؓ نے اثناء خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نگرہ کیا کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے بہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے معذرت کے طور پر غرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سننے ہی وضور کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان، سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمرؓ

نے فرمایا والوضوء ابصنا کہ اچھا! ایک کی آپ نے یہ کی کہ بجائے غسل کے وضو پر اکتفا کر کیا (یک نہ شد دوشد) اور مسلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نکیر بطریق تعریف فرمائی تھی ما بال رجال يتأخرون بعد النداء اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلتن اليوم فعدنا فقلب الی اہلی حتی سمعت النداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترک غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی۔

### واقعہ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمعہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نہ ار کے بعد بجائے غسل میں مشغول ہونے کے وضو فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ کبھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیؓ رؤس الاشهاد ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نکیر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمرؓ کا نکیر کرنا مناسب تھا نہ عثمانؓ کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدیثنا عبد اللہ بن مسلمة — قوله غسل يوم الجمعة ولعب علی کل محتلب، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکہ ہے، محتمل سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابو داود واذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسل غسل جنابت ہو، یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خاسم یہی ہے۔

۴- حدیثنا یزید بن خالد — قوله ويقول ابو هريرة و زیادة ثلاثة ايام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادة ثلاثة ايام صرف ابو ہریرہ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گزشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوتے، یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین دن کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرغوث ثابت ہے،

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ الحسنة بعشر امثالہا ابو ہریرہ کی جانب سے مُدْرَج ہے۔

۵۔ حدیثنا محمد بن سلمۃ — قولہ ویمتس من الطیب ما قُذِرَ لہ اور مسلم کی روایت میں ہے ما قُذِرَ علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانی چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے و من طیب المرأة لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ما قُذِرَ لہ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ ؓ کے نزدیک یہ امر دو جوب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمع کے روز استعمال طیب واجب ہے۔

۶۔ حدیثنا محمد بن حاتم — قولہ من غسل يوم الجمعة واغتسل غسل تحفیف و تشدید دو دنوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل راس بالطحی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول مجذوف ہوگا ای من غسل امرأة محادۃ عرب میں غسل امرأة جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء و ضرور کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضو سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علما نے جمع کے روز اپنی اہل کے ساتھ جماعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہو جانے کی وجہ سے جمعہ کو جائزے وقت بد نظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث ملا کے ذیل میں آ رہا ہے۔

قولہ ثوبک و ابتکر، ان دونوں کو بعض علما نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویہ جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا متعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا ابتکر باکورۃ سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکورہ کہتے ہیں باکورۃ کل شیء اولہ۔

مشى الى الجمعة کا ثبوت اور اس کی فضیلت | قولہ و مشى و لم یحکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیا افضل ہے نہ کہ را کباً چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی الى الجمعة اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوۃ عید کے کہ

لہ کافی المنہل لیکن مرقاة میں ملا علی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غسل بال تشدید ہے اور غسل بالتحفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل راس بالطحی وغیرہ ہے، لہ جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت ثانی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الى الجمعة کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی مریح روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ حرمۃ اللہ علی النار سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبراء قدم تو پیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات صحیحہ سے ثابت نہیں گویہ بھی جہور علماء کے نزدیک اولیٰ و مستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایت ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاری نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والوکوب الی العید گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوہ دونوں برا بر ہیں، حافظ فرماتے ہیں ہو سکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تضعیف کی طرف، ہو جو حضرت علیؑ سے مروی ہے من السنۃ ان یخرج الی العید ماشيًا۔

قوله وَذَنَا مِنَ الْاِمَامِ اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنف نے کتاب المجموع میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الذن من الامام عند الموعظة حضرت شیخ نور الثرمذی مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی مسند ری کی وجہ سے حرم شریف تک گھاڑی سے تشریف لیجایا کرتے تھے مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جمعہ کے روز فدام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیجا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

**حكم الکلام عند الخطبة** قوله وَلَمْ يَنْفَخْ اس سے مراد عدم تکلم ہے اس لئے کہ کلام عند الخطبہ نفل ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قول جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و داؤد ظاہری کا احادیث صحیحہ سے مسلک جہور کی تائید ہوتی ہے۔

**اکثر الاعمال ثوابا** قوله کان له بكل خطوة عمل سنة اجر صیامھا و قیامھا یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام و قیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا تب بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائل اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فنیت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

لہ شرح نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لم یبلغ ہو سکتا ہے کہ مقبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذین کفروا لا تنفعوا بهذا القرآن والغوا فیہ، الا یہ، اس سے کلام عند الخطبہ کی بڑی شاعت معلوم ہو رہی ہے۔

لہ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسن وقال النووی استلواہ جید، قال میراث و رواہ الحاکم وقال معجم وقال ابن حجر و رواہ احمد و صححه ابن حبان و الحاکم و قال ابن علی شروط الشیخین قال بعض الائمة لم یسمع فی الشریعة حدیثا معیضا مشتملا علی مثل هذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاة شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹- حدثنا عثمان بن أبي شيبة - قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من اربع الا اس حديث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعة، حجامۃ یعنی پھینے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسل میت کا بھی ذکر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں، اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے چوتھی سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعاۃ سے زائد نہیں تو جب رعاۃ کے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق ادنیٰ ہنوکا، نیز دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انه عليه الصلوة والسلام احتجم ولم يذكر على غسل محامیہ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتجام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شبیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخہ البوداؤد میں امام البوداؤد سے ان کی تصنیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شبیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض تخریج۔

چوتھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل  
**غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف** کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

مستحب ہے بلکہ امام مالک و امام شافعی کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالتہً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ خردج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے، اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح روا فض میں سے فرقہ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالتہً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا، حافظ ابن قیم نے اس میں مذہب لکھے ہیں، تب عند ابن المیثب و ابن سیرین عند الأئمة الأربعة لا یجب یجب من غسل الميت انما فرادۃ لاحد

۱۱- حدثنا عبد الله بن مسلمة - قوله من اغتسل غسل الجنابة الخ اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماع کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف ادباً ظن لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذهب ہے کیونکہ انہوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے جماعت کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استحباب یہ ہے نہ کہ شرح حدیث پر۔

قولہ ثم راح فكان اقرب بدنة یہاں پر دو بحثیں ہیں۔ اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتداء کب سے ہے۔

**حدیث الباب میں دو بحثیں** چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسین اور امام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد محضات لطیفہ ہیں جن کی ابتداء زوال شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواج لفظ ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتداء زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلاف حدیث ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان ساعات کی ابتداء اول نہار سے ہے اس سے لمحات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانہ مراد ہیں جو ساعات کے مشہور معنی ہیں، اور رواج کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتداء طلوع فجر سے ہوگی یا طلوع شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوع فجر سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریق مالک میں بجائے لفظ راح کے غذا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلفظ المتعجل الی الجمعة کالمہدی بدنة آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ عُدو وارد ہوا ہے جیسے اذا کان یوم الجمعة غدت الشیاطین برایا تہا الی الاسواق وتعدو الملائکة الی ابواب المساجد یکتبون الاول فالاول، جس سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

ل حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اور جزیں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں۔ اَرواح القَدو التبکیر التبکیر جو ہاجرہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تبکیر کے معنی سیر وقت الحرم کے ہیں اور شدۃ الحرم کی ابتداء عامۃ رواج نہار سے ہو جاتی ہے۔



بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے جو جمعۃ ثلثا عشر ساعۃً لہذا دل نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ بھی ہے چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطلہ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحوالہ قولہ من راح فی الساعۃ الثانیۃ ذکا تقرب بقرۃ مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق اہل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا اسکو تصدق بقرہ کا اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہوا اس کے لئے کبش اقرن کا اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہوا اس کے لئے تصدق دجاء کا اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔ فائدہ اولیٰ کہ نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فاما ناس فیہ کرجل قدم بدنتہ وکرجل قدم بدنتہ وکرجل قدم بقرۃ وکرجل قدم بقرۃ، اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی و ذوا جزا ہیں، لہذا ساعت اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی آئے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لمخظات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدہ ثانیہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہو گئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعۃ اربعۃ کہ اف ہوا! اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں ومارابعۃ اربعۃ ببغید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تاثر والی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں چوتھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ فاذا خرج الامام حضرت (الملائکۃ یستمعون الذکر) اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد انصاف کا وقت شروع ہو جاتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے یحییٰ فی محمد، النشاء اللہ وھو کتاب الجمعۃ۔

لہ چنانچہ اس میں ذکر شافعی کے بعد شریک المہدی بطلہ شریک المہدی دجاء شریک المہدی بیضہ اور ایک روایت میں بجائے بطلہ کے عصفور ہے۔

## (۱۰) بَابُ الرِّخْصَةِ فِي تَرْكِ الْغَسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

غسل جمع کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنف نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو تاکد اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدثنا مسدد — قوله كان الناس مُمْتَنِينَ انفسهم انهم مُمْتَنَان جمع ہے ماہن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بوبیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی کہ اغتسلتم انہ اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آ رہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

۲- حدثنا عبد الله بن مسلمة — قوله ان ناسا من اهل العراق جاءوا فافوا لولاي

مضمون حدیث

ابن عباس انہ بعض اہل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسل جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباس نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجہودین یلبسون الصوفیہ در اصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بوبیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چھپر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس ادنی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آ رہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقع پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گزار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، نیز مسجد میں توسیع ہو گئی اور رانگہ گریدہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیان مراد میں شرح کے تین قول | حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم معطل بعلتہ ہے شروع میں علت پائی جاتی

تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کہا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا۔ ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کس فی ہاشم الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رات کو کریمہ کا صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی — قوله من فوضأ فنیها ونعمت ای فبالسنة اخذ ونعمت السنة ہی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضو لہذا تقدیر عبارت یہ اولیٰ ہے فبالرخصة اخذ ونعمت الرخصة نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نِعْمَت کسرون اور سکون عین کے ساتھ، نِعْمَت نفع نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

## بَابُ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِيَوْمَرِ الْغُسْلِ

(۱۱)

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۃ اسلام واجب ہے، ائمہ ثلاثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے اگر بوقت اسلام کوئی شخص جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ فرض مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بجا لیت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسل کا فرض معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحت غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱۔ حدثنا محمد بن کثیر — قوله اتيت النبي صلى الله عليه وسلم اريدا الاسلام فامروني ان اغتسل، حضرت نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضورؐ کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپؐ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپؐ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپؐ نے مجھ سے فرمایا ادل غسل کر کے آؤ، حضرتؒ نے

جو احتمال اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

**تقدیم غسل کافر کی بحث** | اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام

لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، ابن رسلانؒ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن، الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کہہ دے کہ اُرْزِدُ الْاِسْلَامَ سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لاپکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی تھی کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

**قیس بن عاصم صحابیؓ** | جانتا چاہئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ سلفہ میں وفد بنو تمیم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ہذا استید اهل الوبر لکھا ہے یہ بڑے فہیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا من تعلمت الحلم قال من قیس، ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ ۖ وَرَحْمَةُ مَا شَاءَ أَنْ يَتَرَحَّمَا -

وَمَا كَانَ قَيْسٌ حَلَكَةً هَلَكًا ۖ وَادْبَدَ ۖ وَلَكِنَّ بَنِيَانِ قَوْمٍ تَهْدَمَا

۲۔ حدثنا مخلد بن خالد - عن عثیم بن کلب عن ابیہ عن جدہ یہ عثیم، عثیم بن کثیر بن کلب ہیں یہ اس سند میں نسبت الی الجند کو رہے، لہذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جدہ کا کلب، یہ بات قابل تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قَوْلُهُ عَنْكَ شَعْرُ الْكَفْرِ كَلْبٍ کہتے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانہ کفر کے بالوں کا حلق کرالو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شارب طویل یا سر کے ایسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف،

علماء عشر من الفطرة والی حدیث کے ذیل میں گزر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر مصنفؒ نے ترجمہ باندھا ہے، ممکن ہے مصنفؒ نے اس کو بطریق قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانہ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوساخ بدن کا بذریعہ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

## باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حیضها

ما قبل سے ربط اور ترجمہ الباب مقصود یہاں سے مصنفؒ ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہار کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسیہ اور معنویہ، یعنی انجاس و احوادث، اب تک وضو اور غسل کا کایاں چل رہا تھا جس کا تعلق احوادث سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ طہارت عن النجاسات المحتسبہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ ممتہ صلوٰۃ کے لئے طہارت عن المحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اور طہارت عن النجث میں اختلاف ہے، جہور کے نزدیک ممتہ صلوٰۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالک کے ساتھ ہیں

۱- حدثنا احمد بن ابراهيم - قوله سئلت عائشة من الحائض یصیب ثوبها الدم الخ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پیرا اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صفیرہ کے ذریعہ زائل کرے، صفیرہ سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدثنا محمد بن کثیر - قوله فاذا اصابته شی من دم بلت بریقہا الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانہ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو جب سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی پس اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی ریتی اور لعاب دہن سے ترک کر کے رگڑتی اس حدیث میں صرف رگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ لعاب دہن سے اس کو ترک کرنا اور رگڑنا زمانہ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے ۲۔ بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعا معاف ہے ۳۔ گو اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے دم معفوی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گزر چکا۔

۳۔ حدثنا عبد الله بن محمد النضلي — قوله فلتقصره بشئ من ماء وتستنج ماله تری یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جلد ثانیہ و لتستنج ماله تری کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیسا کہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں مآ بمعنی مآ دام ہوگا۔

**ثوب مشکوک کی طہارت کا طریق** | دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماموصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے

نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نفع یعنی رش الماء کیا جائے جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں و لتستنج ماله تری مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے اس کے بعد مصنف نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد ابن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ خزال الاشکال عن مذہب جمہور۔

۴۔ حدثنا مسدد — قوله حکیتہ بضلع واعسلہ بماء وسدیر ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کھرچ سکے۔

**حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے** | جانتا چاہتے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الاثر الثلاثہ ازالہ نجاست

کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالہ حدث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالہ خبث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے رتی کے ذریعہ ازالہ نجاست مذکور ہے اگر رتی کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویت ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ

رتی کے ذریعہ ازالہ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیل دم تاکہ بعد میں پانی سے بہولت پاک ہو جائے، مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں ماء مخلوط بشئ بطاہر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالہ نجاست جائز ہے اس لئے

کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں بماء وسدیر یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل رأسہ بالخطمی میں

تفصیل سے گزر چکا۔

## بَابُ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الَّذِي يَصِيبُ هَلْ فِيهِ

(۳۱)

قَوْلُهُ فَقَالَتْ نَعْمَ اذْكَرُ فِيهِ اِذْكَرُ بَدَلًا فِي لُكَايَةِ يَدِ رِيثِ نَجَاسَتٍ مَعْنَى بِرَدِّ دَلَالَتِ كَرَرٍ، يَاسُ، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں بابُ خِيَامِ يَفِيضُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ میں گزر چکا وہ یہ کہ خَفِيَّةٌ وَالْكَلْبِ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے۔ اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آ رہا ہے۔

## بَابُ الصَّلَاةِ فِي شَعْرِ النِّسَاءِ

(۳۲)

شَعْرُ جَمْعُ ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کمبل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف مذکور ہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصَّلَاةِ فِي لِحْفِ النِّسَاءِ باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی، میں جیسا کہ کوکب الدرری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں اعتدال نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل ہال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمر شربوئے پیر، ابن شنیدی : چادر چاہے کنعانش نہ دیدی  
لیکن یہ حکم صرف استنباطی ہے اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں اسی لئے مصنف نے آگے چل کر دوسرا باب  
رخصت کا باندھا ہے۔

۲- قال حماد وسمعت سعيد بن أبي صدقة الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواۃ میں سے ہیں انہوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن هشام عن ابن سيرين عن عائشة

تشریح سند

حالانکہ ابن سیرین کا دانش سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت ————— کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صدد سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انھوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں رہا کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو — غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبداللہ ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں مؤثر اور قاذح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو مستلاً ذکر کیا بڑی انقطاع کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت نے بذل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت هذا الحدیث بهذا السند اور سند اول جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

## بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۵۱)

۱۔ حدثنا محمد بن الصباح — قوله وعليه موطأ وعلي بعض ازواجه منہ الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجہ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحالت صلوٰۃ تو ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہ کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔



بَابُ الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(FBI)

مضمون حدیث

**مضمون حدیث** ۱۔ حدیثنا حصص بن غیاث — قوله عن همام بن الحارث انه كان عند عائشة فاحتلم بهام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں ہمان ہوئے ان کورات میں احتلام ہو گیا، صبح اٹھ کر کپڑے پر سے اثر نجاست کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جاریہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جا کر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے ہمان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَا أَفْسَدَ عَلَيْنَا قُرْبَانًا یعنی خواہ مخواہ اس نے ہمارے کپڑے کو دھو کر خراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی کھرج دیا جاتا۔

طریق حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق

٢- قال ابو داود ووافقه مغيرة وابو معشر وواصل الخ

حدیث الباب کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے

پہلی سند میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حماد بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں ہمام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت و متابعت کرتے ہیں اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے عن ابراہیم عن الاسود و ہما م اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انہوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ کی رائے | اور حضرت امام ترمذیؒ نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمشؒ کی

لے دراصل صورِ بحال یہ ہے کہ امامِ ترمذیؒ نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریقِ اعلمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ مآئد)

روایت کو ترجیح دی متابعت منصور کی وجہ سے۔

تنبیہ :- حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضعیف محتلم کی تصیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تصیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا ہمان تھا فاحتلمت فی ثوبی، امام نووی نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تعارض نہ سمجھا جائے۔

۳- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی — قوله سمعت عائشة تقول انها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جینک کہ شک نہ ہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرما رہی ہیں ثم ارجى فيه بقعة اذ بقعا۔

ماننا چاہئے کہ اس حدیث اور ترجمہ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت نجاست اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاست منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دھکذا روی عن منصور عن ابراهيم عن همام مثل رواية الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں انھوں نے صرف ابو معشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابو معشر هذا الحديث عن ابراهيم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی متابع ذکر نہیں کیا۔ لہذا امام ترمذی کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں متفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابلہ میں اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورتحال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شرح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذی نے حدیث الاعمش کو کیسے صحیح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی پر نقد صحیح نہیں۔ گو فی نفسہ یہ بات اپنی جگہ حقیق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے۔ کما تقدم عن البذل۔

ہم نے اس کے نام عالم کو رکھا ہے اس لیے علم کی علامت کے اعتبار سے اگر اسے ورد تو غیر متعینہ کتاب بنی بقی میں برآں لکھنا چاہیے۔

۴۰ میں اسی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرار سے بچا ہوا حدیث

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایات، فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوب مٹی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسل المٹی اور باب فرک المٹی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں جیسا کہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلین طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنقیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیان جواز پر، اور قائلین نجاست غسل کی روایات کو مٹی رطب اور فرک کی روایات کو یا بس پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارت ثوب کے لئے ازالہ مٹی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعہ غسل اور خشک ہو تو بطریق فرک۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوب مٹی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر مٹی طاہر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایات فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ روایت میں آتا ہے اذ اوطی اداکم بنعلہ الاذی فات التراب لہ طہورہ جس طرح اس حدیث میں دھلی اذنی کے بعد حصول طہارت بالتراب سے طہارت اذنی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ غسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

**ابو الفضل ابن حجر اور ابو جعفر طحاوی** | امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثیاب صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیاب نوم پر، اس پر حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ پر زور دار نقد کیا ہے کہ ثوب صلوٰۃ میں بھی فرک روایات صحیحہ سے ثابت ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اشامہؒ! حافظ ابن حجرؒ بڑے مصروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاوی کا طویل و عریض پورا کلام پڑھنے کی لذت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاوی کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعی کو بتدریج ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے، اسی لئے ان کے ابتداء کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرة الحائض میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انہوں نے اس باب میں امام طحاوی کا اول کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاویؒ امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاوی کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب مباشرة الحائض میں اس کی تفصیل گزر چکی، اسی طرح

لہ اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آرہی ہے۔

مسئلۃ الباب میں امام طحاویؒ نے اولاً ثياب صلوٰۃ و ثياب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چلکر انھوں نے خود ہی بات کھول دی کہ بعض روایات سے ثياب صلوٰۃ میں بھی فرق ثابت ہے۔

امام طحاویؒ کی رائے کا حاصل | امام طحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرما رہے ہیں قائلین طہارت منیٰ کا روایات فرق سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایات صحیحہ

شبیہہ میں فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں نہیں ہے۔ ثياب نوم میں ہے اور حالت نوم میں ناپاک کپڑا پہنتا جائز ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے نبیؐ، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرق منیٰ سے طہارت منیٰ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرق بھی ازالہ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا طمى احدکم بخلہ الاذی الحدیث سے طہارت اذیٰ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح فرق منیٰ سے طہارت منیٰ پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فتاویٰ مقال حضرت مولانا یوسف صاحب نے امانی الاحبار میں حافظہ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاویؒ کے کلام کا وہ جز تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو جز رافع قدر تھا اس کو چھوڑ دیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاویؒ کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج منزل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثياب صلوٰۃ و ثياب منام کا جو فرق امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السامیؒ میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاویؒ اس رائے میں متغدد نہ ہوئے۔

## باب بول الصبی یُصیب الثوب

(۷)

جس مسئلہ کو معنیٰ اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریہ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

مذاہب ائمہ | چنانچہ شافعیہ و مالکیہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نفع یعنی ریش الماء کافی ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے۔ تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نفع کافی ہے، لیکن لا دلیل علیہ۔ و هذا الاختلاف ما لم یطعم فاذا طعم فالغسل متعین عند الكل۔ اسی طرح خود بول صبی و صبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نجس ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طاہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نوویؒ اور علامہ زرقانیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نفث سے مراد غسل اور صلب المار ہے نفث کے معنی صب المار کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف مدینۃ ینفث البجر بنا حیثہا، اس حدیث میں نفث سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کی طرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نفث وارد ہوا ہے حالانکہ عندا الجہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نفث مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا دستنضح مالم تر حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، نیز صحیح مسلم میں بول غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، آنفث، الرش، انصب، اتباع المار، مجموع روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نفث سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ

### بول صبی و صبۃ میں وجہ فرق

فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، تلامذہ قارئین لکھتے ہیں عورتوں کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بول صبیہ غلیظ اور مستترن زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسل خفیف کافی ہے، اور امام طحاویؒ نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا مخرج بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بول جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بول غلام میں لفظ نفث، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابو الیمان المعری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انھوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام مار و طین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحب نے شاگرد سے پوچھا خفیم؟ شاگرد نے عرض کیا ما فہممت امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواری کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بول غلام کی تخلیق مار و طین سے

اور بول انشی کی لحم و دم سے ہوئی۔

۱۔ حدثنا عبد الله بن مسلمة — قوله عن ام قیس بنت محصن انها انت با بن لها صغير انما اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علیؑ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک زاوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شرح حدیث نے لکھا۔ ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ صحیح سلیمان بن ہاشم ہے۔

قد بال فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

وکن اسلیمان بنی ہشام : وابن ام قیس جاء فی الختام

قوله فداء بماء فوضه ولم يغسله، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نفع سے رش ہی مراد ہے مباح الماء یا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولم يغسله کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے مدرج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولم يغسله غسلاً اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکداً و مباحاً نفع فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام و جاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

## بَابُ الْأَرْضِ بِصِيْبِهَا الْبَوْلُ

(۱۱)

اس باب سے معصفت ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

### تطهير ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے

تین طریقے ہیں، اول جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہوجانے سے خود بخود پاک ہوجاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کاملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی ظاہر تو ہوجاتی ہے مگر نہیں ہوتی اسی لئے اسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیم نہیں کر سکتے، طریق ثانی صُبُّ المار کہ زمین پر پانی بہا۔ بنے۔ دہ پاک ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر قسم کی زمین صُبُّ المار سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی، نیز لفظ زائد زین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دیے نہ سے پاک ہو جاتی ہے۔

زمین کے صُبُّ المار سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رہوہ اور صلبہ، اگر خوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے لوجبہ تسفل مار کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر اتر جائے گا جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی، تسفل مار یہاں پر بہتر لہ عصر ہے کہ جس طرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت چوڑا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہ ہو بلکہ صلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، متحدہ یعنی ڈھلواں اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صُبُّ المار سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صلبہ سے پاک نہ ہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہ ہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھی ہے، اور واجب بجز الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی جمعہ پختہ فرش جو چونے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملیو، اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صُبُّ المار سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور جفاف سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صُبُّ المار مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے حکاۃ العینی فی شرح البخاری قول حنابلہ نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی، چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

**سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت** | اس کے بعد دانا چاہئے کہ لول اعرابی والے قصہ میں صحیحین کی حدیث میں زمین کو پاک کرنے کے لئے صرف صُبُّ المار کا

ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے، اسی طرح طی دی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنیفہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینی وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صلب المار کی روایت کو لیا اور حفر کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اعمال بعض و اہمال بعض کے مرتکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک غلبان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صلب المار اور حفر الارض دونوں چیزیں جن میں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائم کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صلب المار کو بھی اختیار کیا گیا۔ افادہ التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاحبار۔

۱۔ حدثنا احمد بن عمرو۔ قوله عن ابی هريرة ان اعرابيا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی۔ یہ بھی کرتے ہیں۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال اس اعرابی کی تعیین اور نسبیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن مابس عیینہ بن حصن، ذوالخویصرۃ الیمانی یا التیمی یہ تین قول، ہوتے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دمنتی حاشیہ ترمذی نفع توت المغتدی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اُجٹ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قوله لقد تمجرت واسعا بذرة خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعا کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعتهم مبشرين ولم تبعثوا معسرين صحابہ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرو نہ کرو عسر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجائے کہ یہ صحابہ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سر یہ اور دستہ ہو گا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہو گا اور اہل سر یہ



اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سر یہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی اللہ صراط ہے جو سرایا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

## باب فی طہور الارض اذا بیست

(۱۱)

یہ باب سراسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

قال ابن عمر كنت ابيت في المسجد ان حضرت عبد الله بن عمر فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ محمد تھا مسجد میں رات گزارتا تھا، اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے احياناً ناکتے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمرؓ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ قبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ قبول بھی موجود ہے، مصنف نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاد کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جواب سابق میں گذرا۔ پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رائحہ کریمہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجلاً پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں | خطابی کی تاویل اور اس کا رد | قبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے قبول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال وادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

لہ اگر واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گزارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گزارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال وادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، تیر اس صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب تیری مسجد کا تبول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ ظرف کا تعلق افعال ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال وادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جا رہی ہے، پھر تو خلع و ریشون شیئا من ذلك جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارة الارض بالحناف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے زکوٰۃ الارض بیسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخبر جہاد بن زبلیہ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفاً مروی ہے۔

فنا حدیث ۱۰۸۰ حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گزارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھ کو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ہی مطویۃ کھلی البئر میں نے دیکھا کہ اس کے ارد گرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جیسے کنوئیں کے چاروں طرف ہوتی ہے میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میرا بہت گھبرایا اور اعود باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گھبراؤ مت، ابن عمر فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا، حفصہ نے حفصہ بنت عمر رضی اللہ عنہا سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا نفعوا الرجل عبد اللہ دوکان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گزارتے تھے۔ اقلیلا۔

## بَابُ فِي الْاِذَا يُصِيبُ الذَّلِيلُ

ع

یعنی اگر چلتے وقت گرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قوالہ عن ام ولد لایبراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سألت ام سلمۃ

لہ وکلذا فی روایت مالک فی الموطا فی روایت الترمذی عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف وقال الترمذی وروی (بقیۃ آئندہ)

ابراہیم بن عبد الرحمن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأة اطفال دینی و امشی فی المکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دائنہ اور کپڑے کو دراز کر لیتی ہوں یعنی تخطیہ قد میں کہ لئے اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے ، اب وہ کپڑا جو لٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قوله فقالت ام سلمة انی سیاقی روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائلہ کے سوال پر انہوں نے فوراً حکم بیان کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ و دلیل مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں۔ (منہل)

حدیث الباب بالاتفاق محتاج تاویل ہے | باننا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری

ہے علامہ توربشتی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں بطور ما بعد یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گزرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اسی لئے اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قدر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طین شارع راستہ کا گارایکچھ یا گھناؤنی چیز تنوک بلیغ وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں مَطْفُوف سے مراد مَنَظَّفٌ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاست یا بسہ مراد لیجائے نہ کہ رطبہ تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر کسی کو تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ مجہولہ ہے۔

۲- حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي — قوله عن امرأة من بنی عبد الاشهل — یہ امرأة مجهولہ ہے لیکن صحابیہ ہیں لہذا کچھ حرج نہیں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگ جاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیث ام سلمہ میں فرمایا تھا، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(صفحہ گذشتہ) عبد اللہ بن المبارک بنہذا الرزق عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن دہود ہم و انما ہو عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن بن عوف ۱۱

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیث ام سلمہ اور اس امر آۃ اشہلیہ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یا بسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اس میں بارش کا بھی ذکر ہے، لہذا دوسری تاویل تیسری واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذنی برجلہ کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ کتب لا نصوصاً من مؤطی دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رجل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ٹوب سے ہے۔

## بَابُ فِي الْأَذَى يُصِيبُ النِّعْلَ

(۳۳)

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خُف یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندتا ہوا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے، حدیث میں نعل اور خُف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو مقبیل یعنی متصل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہوں جیسے مرآۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ۔

۱۔ حدیثنا احمد بن حنبل۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اوطى احدکم یغسل الاذی

حدیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

فان التراب له طهوه اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذی سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں، ابو ثور، اسحق بن راہویہ اور اعمی، ظاہر یہ امام احمد فی روایت اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یا بسہ ہو یا طہر بہر صورت میں خُف اور نعل دلوں سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ابن قدامہ نے امام احمد کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذی سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز یا نجاست یا بسہ مراد ہے، نجاست طہرہ اس میں داخل نہیں، تر نجاست اگر نعل یا خُف کو لگ جائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دلوں سے طہارت حاصل نہوگی، امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کہتے

۲۔ امام احمد کی تیسری روایت کا فی المعنی یہ ہے کہ خُف یا نعل کو اگر بول و براز لگ جائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگ جائے تو اس میں دلوں کا فی ہے۔

کہ اس سے نجاست یا بسہ اور اسی طرح نجاستِ رطبہ متجسدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبہ غیر متجسدہ اس میں داخل نہیں نجاستِ متجسدہ کو مرثیہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز، اور غیر مرثیہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر حنفیہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویث ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جفاف کی قید نہیں، قبل الجفاف بھی دُک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، درختار میں البوداؤذ کی حدیث الباب کے اطلاق و عموم کی بنا پر امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذنی سے اثنی المستقدر یعنی گھنٹاؤنی چیز مراد ہے، یا پھر زائد سے زائد نجاست یا بسہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہریہ و حناہ کے قول راجح ہیں ہے اور مالکیہ و شافعیہ کے یہاں اس میں تسکین ہے، ان کے یہاں نجاستِ رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاستِ رطبہ کی ایک قسم یعنی متجسدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجسدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن حنبل ہیں اس کے بعد تحویل اول میں عباس بن الولید اور تحویل ثانی میں محمود بن خالد، اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابو المغیرہ و لید بن مزید، عمر بن عبد الواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہذا اوزاعی متقی الاسانید ہوئے، اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں، آگے اوزاعی فرما رہے ہیں أَبْنَشْتُ ابْنَ سَعِيدٍ ابْنِ سَعِيدٍ الْقَبْرِيِّ یعنی اوزاعی براہِ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عجلان ہوں جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

۳۔ حدیثنا محمود بن خالد — قولہ عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً **تشریح سند** سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں، اول یہ کہ قال، خبرنی کے قال کی ضمیر ابعہ یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے قنقاع سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذان کے باپ تھے، پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابیہ، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ قنقاع بن حکیم ہیں، تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو قنقاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھ کو قنقاع سے روایت کی ہے، حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث قنقاع سے دو استاذوں کے واسطے سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے لیکن اَيْضًا کا تعلق اَخْبَرَنِي میں جو یاں مستلک ہے اس سے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی، لیکن معنی مرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور الشمر قدہ کا منشأ بھی غالباً تشبیہ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

## بَابُ لِعَادَةِ مِنَ الْبِجَاسَةِ تَكُونُ فِي الثَّوْبِ

(۱۱۱)

صَحَّتْ صَلَاةُ كَيْلَيْ طَهَارَتٍ عَنِ الْبِجَاسَةِ | یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضرور کیے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں

گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن البجاسة کا شرط صحت صلوٰۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی عدم اشتراط ہے یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعیؒ کے قول قدیم میں نماز صحیح ہو جائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول جدید میں نماز باطل ہوگی۔ یہی جمہور علماء سلف و خلف کا مذہب ہے۔

حضرت نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب اصح ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قوله فقال رجل يا رسول الله هذه لُحمة من دم مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم میض کا کچھ اثر تھا، حاضرین مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو عیندہ پکڑ کر ایک ٹکے کے ذریعہ گھر بھجوا دیا اور فرمایا کہ اس کو دھوا کر خشک کر کے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کر کے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دی۔

**تاویل حدیث علی مسلک الجہور** | اس حدیث میں عادتہ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فی قولہ القدیم کے تو یہ موافق ہے اور جہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہو سکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار معفو ہو اور اس کو دھوا کر صاف کر کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے آپ نے عادتہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ضلع غلین دالی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جا رہا ہے لیکن وہاں جہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظاً قدر مذکور ہے اس سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شئی نجس مراد نہیں ہے۔

## بَابُ فِي الْبَزَاقِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۳۳)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارت بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، بجز سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاست بزاق منقول ہے یعنی لعاب دہن جب تک منہ کے اندر ہے طاہر ہے اور بعد از خروج عن الفم نجس ہے۔ لہذا جہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے، یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بسواک غیرہ میں بھی گذر چکا۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الخ یہ واقعہ حالت صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابونعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی، بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہو گا اس لئے آپ نے اس

لکھانے پکڑے پر لے لیا، وحق بعضہ ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکے کی ضرورت پیش آئے تو ضرورتاً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسلہ ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں، پس بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابو نضرہ روایت کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطلحہ لکھا ہے۔

۲۔ حدثنا موسى بن اسماعيل - قوله عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثلہ، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی اس لئے مصنف نے اس روایت مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایت مسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیث انس اسی سند سے بخاری شریف میں بھی مذکور ہے،

**حسن اتمام** | یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی خدام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خدامان حدیث نبوی میں فرمائے تو اس کی رحمت سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر كتاب الطهارة وبه قد تم الجزء الاول من الدر المنثور على سنن ابى داود، اللهم اجعله خالفا  
لوجهك الكريم، والحمد لله اولاً و آخراً والصلوة والسلام على نبيه سرمداً و دائماً.

۵ شعبان العظم ۱۴۱۷ھ یوم الجمعة الباریک



# حياة الصحابة

(اردو)

تصنيف:

حضرت مولانا محمد يوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵- بہادر آباد- کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالى  
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

# تقریر بخاری شریف (دو جلد کامل)

من افادات  
العلامة المحدث الكبير بركة العصر ريحانة الهند صاحب الفضيلة الشيخ

**مولانا محمد زكريا** رحمة الله عليه  
شيخ الحديث مدرسه مظاهر علوم سهارنپور

جمع وترتيب

حضرت مولانا محمد شاہ سہارنپوری مدظلہ

ناشر

**مکتبۃ الشیخ**

۳۴۵/۳ بہادر آباد کراچی

# فضائل اعمال



شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ

حکایات صحابہ فضائل تبلیغ فضائل قرآن  
فضائل نماز فضائل رمضان فضائل ذکر  
فضائل درود شریف مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج

ناشر  
مکتبۃ الشیخ  
۳/۲۲۵ - بہادر آباد - کراچی ۵